

Um Outro Eça...

1. Intróito
2. O romancista e o artista empenhado
3. O pensador, o cronista e o "opinion-maker"
4. O diretor de revistas e o «ilustrador» do país
5. O crítico social e o estrangeirado
6. O trabalhador incansável
7. O homem

1_Intróito

Não é nossa intenção, neste capítulo inicial, fazer uma biografia de Eça de Queirós. Eça, aliás, é um autor bastante estudado, quer em Portugal, quer no Brasil.¹ Mas a esmagadora maioria dos estudos produzidos acerca dele são de cariz biográfico ou literário. Análises científicas da sua obra que convoquem outros saberes disciplinares são raras. Estudos comparativos entre o pensamento de Eça e o de outros intelectuais do seu tempo são geralmente tímidos e lacónicos. E mesmo as suas biografias seguem invariavelmente uma metodologia diacrónica. Qual foi a nossa pretensão inicial, então, com este trabalho? Em primeiro lugar, desvendar um outro Eça, fugindo à cronologia biográfica e buscando traços idiossincráticos e típicos da sua personalidade; em segundo lugar, analisar o seu pensamento, surpreender a sua argúcia e acutilância, estudar a sua estrutura e argumentação, pasmar com a sua cristalinidade, confrontá-lo com o pensamento *mainstream* da intelectualidade do seu tempo e aquilatar da sua riqueza e originalidade. Claro que, nesta segunda tarefa, privilegiámos a produção jornalística de Eça, muito embora, enquanto escritor realista, os seus romances iniciais sejam hoje considerados obras de tese, veículos das suas ideias e, por conseguinte, fontes importantes para o nosso estudo. A. J. SARAIVA não teve dúvidas em afirmar, já em 1945, que a obra de Eça é em grande parte uma meditação e um comentário dos acontecimentos e da política mundial do seu tempo.² Também CARLOS REIS é da opinião que a obra de Eça é o resultado de um insistente diálogo com temas, problemas, valores e fenómenos que marcam de forma indelével a cultura portuguesa e a cultura europeia, nesse tempo fascinante, contraditório e fecundo que foi a segunda metade do século XIX.³ É a essa análise - do pensamento de Eça - que iremos proceder nos capítulos 2, 3 e 4 do presente estudo. No presente capítulo, iremos observar diferentes aspetos da sua personalidade, procurando desvendar um outro Eça. Interessou-nos, em primeiro lugar o romancista, o artista empenhado, já que foi essa a sua faceta mais mediática. Mas interessou-nos sobretudo o pensador, que verteu em crónicas jornalísticas a sua análise e a sua visão acerca dos mais variados temas. Aqui deparámos com um pensador lúcido e clarividente, com um raciocínio estruturado, lógico, arguto e ao mesmo tempo cristalino. Interessou-nos seguidamente um outro Eça: o diretor de revistas, o «ilustrador» do país, o pedagogo. Quisemos também desvendar o observador social, o trabalhador incansável e, por fim, o homem. Neste processo, a nossa fonte de informação prioritária foi a sua correspondência, coligida em mais de 1600 páginas por A. CAMPOS MATOS.⁴ Eça foi um epistológrafo de exceção: a abundância, a riqueza, mas sobretudo a leitura das suas cartas não permite outra conclusão. E nós não quisemos fazer com Eça diferente do que ele fez com Fradique Mendes: escarpelizar a sua correspondência «*em busca da*

¹ Só a título exemplificativo, três biografias de Eça de Queirós: MATOS, A. Campos, *Eça de Queirós: Uma biografia*, Porto, Edições Afrontamento, 2009; MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, Lisboa, Quetzal, 2009, 5.ª ed; SIMÕES, J. Gaspar, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, Lisboa, Bertrand, 1980;

² SARAIVA, A. J., *As Ideias de Eça de Queirós* (1.ª ed: 1945), Lisboa, Gradiva, 2000: p 13.

³ REIS, Carlos, *O essencial sobre Eça de Queirós*, Lisboa, INCM, 2005: p 3. Diz REIS, ainda, que «...o trajeto cultural e literário de Eça foi enriquecido por uma reflexão sobre o seu país e sobre a História portuguesa que desmente as conotações antipatrióticas que não raro lhe foram atribuídas...»: p 4.

⁴ QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. I, Caminho, 2008; QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. II, Caminho, 2008;

originalidade do seu espírito»!⁵ Fazemos uma resenha do «processo» criador de Fradique Mendes.

Já desde 1885, que Eça projetava uma série de cartas sobre toda a sorte de assuntos, «desde a imortalidade da alma até ao preço do carvão, escrita por um certo grande homem...» (REIS, 2014: p. 45) Ele próprio o confessa em carta de 10 de Junho de 1885 a Oliveira Martins: «*O que eu pensei foi – uma série de cartas sobre toda sorte de assuntos, desde a imortalidade da alma até ao preço do carvão, escrita por um certo grande homem que viveu aqui há tempos depois do cerco de Troia, e antes do de Paris, e que se chamava Fradique Mendes! Não te lembras dele? Pergunta ao Antero. Ele conheceu-o. Homem distinto, poeta, viajante, filósofo nas horas vagas, diletante e voluptuoso, este gentleman, nosso amigo, morreu. E eu, que o apreciei e tratei em vida, e que pude julgar da pitoresca originalidade daquele espírito, tive ideia de recolher a sua correspondência, - como se fez para Balzac, Mme de Sévigné, Proudhon, Abélard, Voltaire e outros imortais – e publico-a, ou desejo publicá-la.*» (Correspondência I: p. 368-369) A 23 de maio de 1888, em nova carta a Oliveira Martins, diz que já tem prosa para lhe oferecer, pronta para publicar em folhetins no jornal *O Repórter* - do mesmo Oliveira Martins. A *Correspondência de Fradique Mendes* começa a sair semanalmente a 23 de Agosto de 1888 (até 4 de Outubro). (MÓNICA: p. 389-390 e REIS, 2014: p. 16) De 26 de Agosto a 9 de Setembro saíria também diariamente no jornal *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro. (REIS, 2014: p. 15) Em 1889, Fradique aparecia na *Revista de Portugal*. Mas Eça nunca publicou as suas cartas em vida (MÓNICA: p. 390) e o texto passaria ainda por muitas transformações até à sua edição em livro em 1900. (REIS, 2014: p. 16) Isso não impediu que Fialho de Almeida perguntasse (*Os Gatos*, n.º 4, Março-Julho de 1890): «*Que vem a ser então este Fradique Mendes? A condensação num tipo de caixeiro, das ideias, das apreciações literárias e das pedanterias juvenis dos homens do Cenáculo, que, envelhecendo, e chegando a cargos oficiais, deram a filarmónica dos vencidos da vida.*» (MÓNICA: p. 406) Para MÓNICA, este livro é o de mais difícil interpretação de todos os de Eça. Segundo esta autora, uma vez que a relação de Eça com Fradique é irónica, não há identificação possível. Eça nunca poderia ter dito: «*Fradique c'est moi.*» Por outro lado, afirmando o carácter desconcertante da obra, admite: «*Noutras ocasiões detetamos nele preocupações que genuinamente ocupavam o espírito de Eça.*» (MÓNICA: p. 406-407) E insiste: «*Em certas passagens, Eça quase se esquece do livro, começando a exprimir as suas próprias opiniões.*» (MÓNICA: p. 408) Já para GASPARET SIMÕES, Fradique seria o duplo que há anos existia no interior de Eça e que, em 1886, no aristocrático ambiente de Sto. Ovidio, teria desabrochado. (MÓNICA: p. 407) A questão essencial, portanto, é esta: saber se podemos tomar Fradique por Eça e ver naquele o pensamento deste. A opinião de REIS, a propósito deste problema, parece-nos a mais acertada. Para este autor, Fradique Mendes (epistológrafo), é pensador atípico, corporizando uma invenção que vai além do estatuto da mera personagem ficcional e fica aquém do estatuto do heterónimo acabado, como virão a sê-lo os heterónimos pessoanos. (REIS, 2014: p. 26) Segundo ainda o mesmo autor, no momento em que aparece, Fradique corresponde a uma primeira e ainda precária tentativa de desdobramento que Eça há-de recuperar mais tarde, quando o fizer reaparecer, *dandy* e aventureiro. Está pois embrionariamente configurada uma estratégia de autonomização ideológica de alguém que não é exatamente e apenas uma personagem de ficção. (REIS, 2005: p. 83-84) Mas se REIS coloca de forma periclitante Fradique na condição da pré-heteronímia (ao nível literário), ele é muito mais claro ao qualifica-lo como alter-ego de Eça: «*Fradique desaparece por alguns anos quando Eça se empenha numa escrita realista e naturalista, incompatível com o carácter sinuoso e ambíguo desse seu alter-ego. Fradique ganha uma consistência ideológico-cultural que o coloca numa posição diversa da que é própria das personagens dos romances. Fradique aproxima-se do estatuto e da linguagem da heteronímia, tendendo a ser um outro, autónomo em relação a quem o criou e não*

⁵ QUEIRÓS, Eça de, *A correspondência de Fradique Mendes* (fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura), Livros do Brasil, s.d; REIS, Carlos (coord.). et al. *A Correspondência de Fradique Mendes* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2014;

confundível com uma personagem de ficção; Fradique assume uma autonomia ideológica que permite dizer dele que possui um pensamento próprio...» (REIS, 2005: p.93-94)⁶

Quanto a nós, a questão ainda se mantém: podemos ver, em Fradique, Eça? Literariamente, parece que não! Mas e ao nível do pensamento, das ideias expendidas? Em 1990, Elza Miné mostrou que a «Carta a Bento de S.» d' A Correspondência de Fradique Mendes, resultara da transformação, por eliminação de alguns trechos e desenvolvimento de outros, de uma crónica sem título saída na *Gazeta*. Sabe-se que outras cartas de Fradique resultaram de um processo semelhante de reformulação por parte do autor. (REIS, 2014: p.66) Exemplo: a crónica «O caminho-de-ferro de Jerusalém», transformou-se depois numa carta «A Mr. Bertrand B.» A alteração é consequência da mudança do público-alvo e do objetivo estético do autor: o acontecimento descrito na crónica dirigia-se a um público passageiro, que esperava do Eça cronista a análise imediata de um facto da atualidade. Já o propósito da carta não se desgastou com a passagem do tempo: eliminou-se a data da inauguração do caminho-de-ferro, esvaziou-se a carta de referentes temporais e mantiveram-se os juízos críticos, num contexto literário diferente, sobre um assunto de manifesta coloração fradiquista. (REIS, 2014: p.67) Parece também que a 13 de Junho de 1892 saiu a crónica «Padre Salgueiro» no suplemento literário da *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro (Ano XVIII, n.164, *Suplemento literário*). Anos depois da publicação deste texto, Eça transformou-o na «Carta XIV de Fradique a Mme Jouarre, Lisboa, Junho», da edição em volume d' A Correspondência de Fradique Mendes. (REIS, 2014: p.16)

Fica para nós assim claro que se Fradique não é Eça, Eça pelo menos aproveitou Fradique para expressar algum do seu pensamento. Tal como fica claro que n' A Correspondência de Fradique Mendes ele próprio, Eça, terá dito em discurso direto ou por interposta pessoa, neste caso Fradique, a sua opinião sobre o valor da correspondência de um homem na avaliação da sua pessoa. Ouçamos Eça: «*Se a vida de Fradique foi assim governada por um tão constante e claro propósito de abstenção e silêncio - eu, publicando as suas Cartas, pareço lançar estouvada e traiçoeiramente o meu amigo, depois da sua morte, n'esse ruído e publicidade a que ele sempre se recusou por uma rígida probidade de espírito. E assim seria - se eu não possuísse a evidência de que Fradique incondicionalmente aprovaria uma publicação da sua Correspondência.*»⁷ Ouçamos agora a opinião de Fradique, pela boca de Eça, após a leitura da correspondência de um tal Xavier Doudan: «*Li em todo o caso essas cartas - como leio todas as coleções de Correspondências, que, não sendo didaticamente preparadas para o público, constituem um estudo excelente de psicologia e de história. Eis aí uma maneira de perpetuar as ideias d'um homem que eu afoutamente aprovo - publicar-lhe a correspondência! Há desde logo esta imensa vantagem: que o valor das ideias não é decidido por aquele que as concebeu, mas por um grupo de amigos e de críticos, tanto mais livres e mais exigentes no seu julgamento quanto estão julgando um morto que só desejam mostrar ao mundo pelos seus lados superiores e luminosos. Além d'isso uma Correspondência revela melhor que uma obra a individualidade, o homem; e isto é inestimável para aqueles que na terra valeram mais pelo carácter do que pelo talento. Acresce ainda que, se uma obra nem sempre aumenta o pecúlio do saber humano, uma Correspondência, reproduzindo necessariamente os costumes, os modos de sentir, os gostos, o pensar contemporâneo e ambiente, enriquece sempre o tesouro da documentação histórica. Temos depois que as cartas d'um homem, sendo o produto quente e vibrante da sua vida, contêm mais ensino que a sua filosofia - que é apenas a criação impessoal do seu espírito.*»⁸ Foi também essa a nossa intenção. Procurar, nas cartas de Eça,

⁶ Ideologicamente distante do Naturalismo, orientado para um esteticismo tipicamente finissecular, Fradique Mendes (e por meio dele Eça) abre o caminho para a modernidade emergente, uma modernidade que se anuncia também na condição pré-heteronímica de Fradique Mendes. (REIS, 2005: p.28) O fradiquismo pode ser entendido como alternativa ideológica ao pensamento da geração de 70 de que o Eça dos anos 80 se ia distanciando sem assumir claramente esse distanciamento como rotura; em certa medida é ao fradiquismo que cabe cumprir essa função. (REIS, 2005: p.93-94)

⁷ QUEIRÓS, Eça de, *A correspondência de Fradique Mendes* (fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura), Livros do Brasil, s.d: p.107.

⁸ Idem, *ibidem*: p.108.

desvendar as várias facetas do homem, do artista e sobretudo do pensador. Não de forma diacrónica mas mais de um modo estrutural, aliás como Eça procedeu para com Fradique: *«Não é portanto possível dispor a Correspondência de Fradique por uma ordem cronológica: nem de resto essa ordem importa desde que eu não edito a sua Correspondência completa e integral, formando uma história continua e íntima das suas ideias. Em cartas que não são d'um autor e que não constituem, como as de Voltaire ou de Proudhon, o corrente e constante comentário que acompanha e ilumina a obra, cumpria sobretudo destacar as páginas que com mais saliência revelassem a personalidade o conjunto de ideias, gostos, modos, em que tangivelmente se sente e se palpa o homem.»*⁹ Nem mais. É o que nos propomos fazer nas páginas que se seguem

2_O romancista e o artista empenhado

«Além de romancista, Eça foi um grande, formidável, jornalista.» (MÓNICA, 2003: p 7) Concordamos com esta afirmação de M. F. MÓNICA! Com efeito, Eça de Queirós foi um cronista, jornalista, analista social e político absolutamente fantástico. Mas, mais do que a política, era a Arte que o interessava. (MÓNICA, 2003: p 43) Não temos dúvidas acerca disso. Foi em prol da arte que Eça despendeu mais tempo; foi em busca da perfeição que refez inúmeras vezes muitas das suas obras ficcionais. Atente-se nesta passagem do prefácio que escreveu para o livro *Azulejos* do Conde de Arnoso: *«Agora que o Espírito, tendo uma consciência mais segura do universo, se recusa a crer na capciosa promessa das religiões de que ele não acabará inteiramente, e irá ainda, em regiões de azul ou de fogo, continuar a sua existência pelo êxtase ou pela dor, a única esperança que nos resta de não morrermos absolutamente como as couves é a Fama, essa imortalidade relativa que só dá a arte. (...) A arte é tudo (...) tudo o resto é nada!»* (EÇA apud MÓNICA, 2009: p 291) Eça foi sobretudo um artista; as suas preocupações e angústias foram sempre maioritariamente provocadas por ansiedades ligadas ao processo criativo. Em carta de janeiro/fevereiro de 1873, já cônsul em Havana e já terminada a sua aventura nas Farpas aconselhava a Ramalho Ortigão: *«Não se descuide de ser alegre – só a alegria dá alma e luz à Ironia, à Santa Ironia – que sem ela não é mais do que amargura vazia. Estou longe da arte e portanto longe da serenidade e do contentamento.»* (Correspondência I: p 60) Os constrangimentos a que estava obrigado no desempenho da sua função oficial mas, sobretudo, a incompatibilidade que sentia entre as tarefas administrativas e as exigências de artista traduzem-se noutra carta, de 1873, para Ramalho, onde notamos um Eça claramente deprimido: *«Eu aos 26, quebrado de espírito, seco, estúpido, adoentado, poussif (...) Ah o mau vinho! Desculpe a minha cólera, mas ela nasce do despeito de se sentir um pobre diabo de artista – encaixado numa função oficial – e de ter de pautar o senso artístico pelo código consular.»* (Correspondência I: p 81-82)

Mas é a propósito da publicação d'O Crime do Padre Amaro em fascículos na Revista Ocidental que vislumbramos um Eça ansioso - primeiro - e colérico e irado - depois - com a displicência de Antero de Quental e Batalha Reis. Neste conjunto de cartas é bem visível o artista minucioso e o homem preocupado com a sua estreia literária. Em carta de 8 de fevereiro de 1875 (já cônsul em Newcastle) para Batalha Reis Eça, prevendo já o fiasco da publicação, faz o aviso: *«Remeto-te as provas. É indispensável, é absolutamente necessário – que eu reveja umas segundas provas – ou as provas de páginas. As emendas que fiz são consideráveis e complicadas: e se a um trabalho, onde o estilo já de si é afetado e amaneirado, todo cheio de pequenas intenções e todo dependente da pontuação, ajuntamos os erros tipográficos – temos um fiasco deplorável.»* (Correspondência I: p 108) Mas é com o fiasco da publicação do Padre Amaro que vemos um Eça verdadeiramente revoltado, indignado e enraivecido pelo que considerou um ultraje não à sua pessoa mas à sua obra, ao seu romance, eventualmente à sua condição de artista. O tom de desespero da carta que a 26 de fevereiro de 1875 endereça a Batalha Reis, não

⁹ Idem, ibidem: p 111.

mais o encontraremos em qualquer outra das suas cartas. A citação é longa, mas bastante esclarecedora das preocupações artísticas de Eça: *«Acabo de receber a tua carta e estou verdadeiramente indignado. Pois quê! Eu dou-vos um borrão de romance - e vocês em lugar de publicar o romance publicam o borrão! Nós ficámos em que eu corrigiria as provas - sem o que eu vos dei não era mais que um trabalho informe e absurdo. E vocês não esperam pelas provas - e publicam o informe e absurdo. É verdadeiramente insensato! Vocês sacrificaram o meu trabalho ao desejo de encher a revista de matéria. Se vocês publicaram a primeira parte - tal qual eu a li nas provas que me mandaram - podem-se gabar de que publicaram a maior borracheira de que a estupidez lusitana de se pode gloriar. (...) Se V.V. não fizerem essa declaração façó-a eu. V.V. sabem que um artista é pior que uma mulher - e um artista escandalizado na sua vaidade de colorista e de estilista é capaz das maiores infâmias. Ora V.V. pilham-me numa ocasião em que eu não penso nem cismo senão em arte, em estilo e em cor: estou portanto com a vaidade literária em brasa - e para mim neste momento cometer infâmias é como beber copos de água. Faço uma pulhice tão facilmente como faço o nó da gravata. (...) Sou ofendido na minha estética - vingo-me. Se introduzo uma certa porção de pilhéria na minha indignação - ela não é por isso menos sincera. Estou doente de indignação. Se aqui tivesse o Antero estrangulava-o. O Antero é o maior crítico da Península mas entende tanto de arte - como eu de mecânica. O Antero dirigindo a publicação do Padre Amaro é simplesmente horrído. (...) Peço encarecidamente que me não remetam essa detestada revista. E eu que tinha revisto aquelas provas - com um carinho sublime - e que tinha feito daquele barro informe que V.V. me mandaram a mais fina, a mais nítida das estatuetas. Os Diabos vos levem, carrascos. O Inferno vos abraze facínoras. (...) Mas V.V. não viram - que o 1.º capítulo era simplesmente ininteligível? E a razão é simples! Faltavam tiras! Faltavam tiras, monstros. Satanás vos devore assassinos.»* (Correspondência I: p 114-115) Passada a raiva e a indignação é com orgulho e satisfação que Eça recebe as críticas positivas que o Crime mereceu por parte da imprensa. O proselitismo na defesa da arte realista é manifesto, mas a vaidade com que apregoa a sua estética é maior, por exemplo na carta que dirige a Silva Pinto já em 1876: *«Só hoje recebi pelo meu amigo Ramalho Ortigão o seu excelente artigo sobre o Crime do Padre Amaro, e estou extremamente penhorado pela sua apreciação, tão elevada, tão científica, tão finamente escrita... você classificou admiravelmente o meu trabalho, filiando-o nos romances de realismo psicológico. Balzac, com efeito, é o meu mestre... ele é com Dickens, certamente, o maior criador na arte moderna: mas é necessário não ser ingrato para com a influência que tem no realismo Gustave Flaubert - o seu estilo, a sua profunda ciência dos temperamentos tem feito na arte contemporânea uma revolução importante. Eu procuro filiar-me nestes dois grandes artistas: Balzac e Flaubert... Isto bastará para fazer compreender as minhas intenções e a minha estética.»* (Correspondência I: p 131) Ainda em relação ao Padre Amaro - de todas talvez a obra diletta de Eça - é notória a sua ambição de artista, por exemplo numa carta de 7 de novembro de 1875 a Ramalho, onde se vislumbra também alguma ansiedade com o silêncio do amigo em relação à obra: *«Pegue no Pde Amaro, e escreva sobre ele, com justiça, sem piedade, com uma severidade férrea - o seu juízo - e remeta-mo... uma crítica à Planche - austera, carrancuda e salutar. Eu que já agora - pertencço todo à arte - vou por um caminho que não sei qual é: é o bom, o sublime, o medíocre? Isolado no meu quarto, produzindo sem cessar, sem crítica externa, sem o critério alheio, abismado na contemplação de mim mesmo, pasmado às vezes do meu génio, sucumbindo outras sob a certeza da minha imbecilidade - arrisco-me a faire fausse route. (...) Que me diz V. à nossa crítica que não teve uma palavra par o Pde Amaro? Que vergonha! - Não tem V. uma Farpa, uma das melhores para lhe rachar os cachaços? Peço-lhe isso, amigo, escache-os.»* (Correspondência I: p 134-135)

Eça foi artista empenhado e combativo, não só em relação à sua vaidade e estética pessoal, mas também em relação à arte que professou - o realismo - uma arte que ele próprio qualificava de arte de combate e constituía em precioso auxiliar da revolução. Em carta a

Rodrigues de Freitas perguntava e respondia: «*O que queremos nós com o realismo? Fazer o quadro do mundo moderno, nas feições em que ele é mau (...); queremos fazer a fotografia, ia quase a dizer a caricatura do velho mundo burguês, sentimental, devoto, católico, explorador, aristocrático, etc. E apontando-o ao escárnio, á gargalhada, ao desprezo do mundo moderno e democrático, preparar a sua ruína. Uma arte que tem este fim é um auxiliar poderoso da ciência revolucionária.*» (EÇA apud MÓNICA, 2009: p. 202) Este proselitismo, nota-se ainda melhor em carta de 12 de março de 1878 a Teófilo Braga, já depois de publicado O Primo Basílio e a propósito das reflexões que suscitara no destinatário: «*Com o seu nobre e belo fanatismo da Revolução, não admitindo que se desvie do seu serviço nem uma parcela do movimento intelectual – era bem possível que Você, vendo o Primo Basílio separar-se, pelo assunto e pelo processo, da Arte de combate a que pertencia o Padre Amaro, o desaprovasse (...).E todavia a sua aprovação é mais ao processo do que ao assunto: e Você, vendo-me tomar a família como assunto, pensa que eu não devia atacar esta instituição eterna,¹⁰ e devia voltar o meu instrumento de experimentação social contra os produtos transitórios que se perpetuam além do momento que os justificou, e que, de forças sociais, passaram a ser empecilhos públicos. Uma sociedade sobre estas falsas bases não está na verdade: atacá-las é um dever. E neste ponto O Primo Basílio não está inteiramente fora da arte revolucionária: merece partilhar com o Padre Amaro da bengalada do homem de bem.*» (Correspondência I: p. 182-183)

Mas a par do artista empenhado e combativo por vezes também nos aparece o artista pessimista e com dúvidas, o artista desapontado e desanimado, consciente das dificuldades que a escola que perfilhava lhe suscitava. Em carta de 8 de Abril de 1878 a Ramalho Ortigão, lança este lamento de Newcastle, onde relembramos era cônsul: «*Convenci-me que um artista não pode trabalhar longe do meio em que está a sua matéria artística... eu não posso pintar Portugal em Newcastle. Para escrever qualquer página, tenho de fazer dois violentos esforços: desprender-me inteiramente da impressão que me dá a sociedade que me cerca e evocar por um retesamento da reminiscência a sociedade que está longe.*» (Correspondência I: p. 190)¹¹ Por fim, já perto dos 40 anos, passada a fase revolucionária e a fase de afirmação quer da escola realista quer da sua própria estética, abrindo portas a novos caminhos (o projeto Fradique Mendes tem data do ano seguinte) vemos um Eça algo desiludido, desiludido com a sua herança francesa mas também amargurado com os processos utilizados nos seus primeiros romances em prol da escola realista. Em carta de 10 de maio de 1884 a Oliveira Martins, Eça é bastante cru e a sua visão das coisas absolutamente desassombrada: «*...a nossa arte e a nossa literatura vêm-nos feita de França, pelo pacote, e custa-nos caríssimo com os direitos de alfândega. Eu mesmo não mereço ser excetuado da legião melancólica e servil dos imitadores. Os meus romances no fundo são franceses, como eu sou em quase tudo um francês – exceto num certo fundo sincero de tristeza lírica, que é uma característica portuguesa, num gosto depravado pelo fadinho, e no justo amor do bacalhau de cebolada. Em tudo o mais francês, de província. Nem podia ser de outro modo: já no pátio da Universidade, já no largo do Rossio eu fui educado, e eduquei-me a mim mesmo, com livros franceses, ideias francesas, modos de dizer franceses, sentimentos franceses, e ideais franceses. (...) Da gente portuguesa conheço apenas a alta burguesia de Lisboa que é francesa, e que há-de pensar à francesa se algum dia vier a pensar. Como é feito por dentro o português de Guimarães e de Chaves? Não sei. O Padre Amaro é mais adivinhado que observado!*» (Correspondência I: p. 331)

¹⁰ A atitude de Eça em relação às mulheres era influenciada por Proudhon. Para este autor, sendo a família a base da sociedade, o amor romântico constituía um fator que a podia destruir, pelo que tinha de ser combatido. Uma vez consumado o ato sexual, a paixão só acarretaria infelicidade aos que a ela se submetiam – *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. (MÓNICA, 2009: p. 207)

¹¹ Em carta de 28 de Novembro de 1878 a Ramalho Ortigão, Eça tem este desabafo: «sou uma besta: sinto o que devo fazer, mas não o sei fazer!» (Correspondência I: p. 220)

É talvez a faceta mais desconhecida de Eça de Queirós: a de cronista ou, se quisermos, de colunista de imprensa, de comentador da atualidade, de *opinion maker*.¹² Durante muitos anos Eça foi a par de romancista aclamado um jornalista/correspondente desconhecido. E no entanto a sua prosa era soberba, a sua cultura acima do vulgar, a sua lucidez incomparável. O jornalismo de Eça tem de ser colocado ao lado das suas obras de ficção. É a opinião de MÓNICA¹³ e a nossa também! A argúcia, a acutilância das suas análises é absolutamente surpreendente. O seu raciocínio cristalino e estruturado chega a ser inesperado num romancista - como ele primeiramente se considerava. A intuição que revelava e o poder de previsão que possuía levam-nos a qualificá-lo hoje de premonitórios. São duas das suas muitas análises que iremos escarpelizar nos terceiro e quarto capítulos e tentar surpreender aí o analista mas também o pensador eloquente e original, arguto e acutilante. Façamos porém sumariamente a história da sua incursão na imprensa enquanto colunista. Embora desde bastante cedo tenha escrito para jornais, 1877 é talvez o ano charneira, o ano em que aparece o cronista comentador da atualidade. De abril de 1877 a Maio de 78, estando já em Inglaterra, Eça publicou 15 artigos no jornal *A Atualidade*. O diretor deste periódico considerou que tendo à mão o *The Times*, o *The Economist*, a *Vanity Fair*, o *The Spectator*, o *Daily News* e o *Daily Telegraph*, Eça estava bem colocado para desempenhar o papel de correspondente no estrangeiro. Esta sua colaboração foi mais tarde reunida no volume *Cartas de Londres*. (MÓNICA, 2009: p. 213) Mas o momento crucial ocorreu um ano depois. Tendo aparentemente ganho o gosto por este exercício de escrita, bem diferente dos romances, e não escondendo as suas carências económicas, Eça projetou os textos para a imprensa como um rendimento suplementar nada despreciando. Na carta em que explica a Ramalho Ortigão esta opção (10 de Julho de 1879) apresenta outros motivos que também teremos de considerar. A verdade é que, tornando-se pouco tempo depois jornalista/correspondente da *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro (*jornal fundado em 1875 e que contou entre os seus colaboradores com gente do prestígio de Machado de Assis, Olavo Bilac, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão*), o número de artigos que Eça escreveu e o brio com que estão escritos são bem reveladores do prazer que retirava deste exercício de escrita. (MÓNICA, 2009: p. 243) Mas ouçamos os argumentos do próprio Eça na tal carta a Ramalho: *«Meu pai escreveu-me há dias, falando-me do desejo que tinha Gonçalves Crespo em me convidar para mandar correspondência ao Jornal do Comércio. Isto vem exatamente combinar com o meu próprio desejo: eu necessito fazer correspondências, por higiene intelectual. Tenho-me posto no mau hábito de ler todas as manhãs montões de jornais: e esta grossa massa de política cai-me no cérebro, não é digerida, e pela sua presença impede o jogo regular das faculdades artísticas. Às vezes a trabalhar sinto subitamente que uma ideia não se pode abrir caminho: observo-me e reconheço que é por exemplo um pesado argumento sobre a utilidade das Leis Ferry que obstrui a passagem. Preciso purgar a inteligência destas fezes. Quero um vaso. O Jornal do Comércio parece-me poder preencher esta função útil. – Veja Você, pois, se é possível que se me obtenha um vaso. Deve entender porém que eu não quero evacuar grátis (...) como porém, é sobretudo por um fim de higiene que eu desejo corresponder – o facto da remuneração não é essencial: contento-me com uma quantia que ressalve suficientemente a dignidade das letras.»* (Correspondência I: p. 240-241) O argumento de Eça é curioso: higiene intelectual. A metáfora a que recorre relativamente ao jornal ainda mais o é: um vaso de fezes! A verdade é que não vai ser no *Jornal do Comércio* que Eça irá “purgar a sua inteligência.” Será na *Gazeta de Notícias* que, aceite a sugestão de Ramalho, Eça irá escrever a partir do Verão de 1880 e

¹² A Imprensa Nacional casa da Moeda, sob coordenação de CARLOS REIS, e no âmbito do projeto Edição Críticas das Obras de Eça de Queirós já publicou quatro dos seis volumes previstos para os textos de imprensa produzidos por Eça. São eles Textos de Imprensa I (*Gazeta de Portugal*), Textos de Imprensa IV (*Gazeta de Notícias*), Textos de Imprensa V (*Revista Moderna*) e Textos de Imprensa VI (*Revista de Portugal*).

¹³ MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós Jornalista*, Princípiá, 2003: p. 45. Nesta obra, MÓNICA reúne alguns dos melhores textos de Eça para a imprensa ao longo de mais de 20 anos: de 1877 até ao fim da vida.

praticamente até ao fim da vida, e será aqui que Eça acabará por publicar os seus melhores artigos – mais tarde reunidos em *Cartas de Inglaterra*, *Ecos de Paris*, *Cartas familiares* e *Bilhetes de Paris*. (MÓNICA, 2009: p.195)

Não iremos agora empreender uma análise ao pensamento veiculado por Eça nos seus artigos. Continuaremos a ler as suas cartas na tentativa de surpreender o pensador original. E de todos os destinatários da correspondência de Eça, aquele com quem talvez ele mais afinidade tivesse seja Oliveira Martins. O facto de o tratar por tu só por si é esclarecedor. Mas à parte esse pormenor, a cumplicidade era flagrante. Talvez por isso, Eça estivesse á vontade para expressar ideias/posições interessantes. Três exemplos apenas, de ideias que Eça revelou ao amigo e que desenvolveu posteriormente em artigos de imprensa. Em carta de 17 de Julho de 1892, enviada de Paris, Eça tem este pensamento curioso acerca da religião e da modernidade: «*Assim a humanidade, com as suas ilusões, cria as suas religiões!*» (Correspondência II: p. 208) Em carta de 14 de setembro do mesmo ano, para Oliveira Martins, e já depois de consumada a bancarrota, tem esta reflexão sobre a história: «*Evidentemente não há hoje para um português senão uma solução – que é, como tu, viver na história, e esquecer o que é na convivência do que foi.*» (Correspondência II: p. 216) A propósito do livro Nun' Álvares, em carta de 26 de Abril de 1894 tem esta reflexão curiosa sobre como um historiador não deve proceder: «*E aí está o que é um grande historiador chafurdar em política: insensivelmente transporta para os homens do passado, a ironia ou o desdém que lhe inspiraram os homens na véspera – e desabafa nas costas dos mortos.*» (Correspondência II: p. 259-262) Por fim, e ainda na mesma carta, o projeto de reaportuguesar Portugal: «*Além de um belo livro, o Nun' Álvares é uma boa ação. Estas monografias que empreendeste são o maior serviço que neste século se tem feito a Portugal. É por elas que tu hás-de ficar na nossa história. A mim me dou por exemplo – porque têm sido os Filhos de D. João I, e agora o Nun' Álvares que me tem feito patriota. No teu trato tu reconstróis a pátria, e ressuscitas, com esses livros, o sentimento esquecido de Pátria. E não é pequeno feito reaportuguesar Portugal. Pagas de resto a dívida, que nunca fora paga, àqueles q fizeram Portugal.*» (Correspondência II: p. 259-262) Terminamos com uma carta que mais tarde Eça vai desenvolver em artigo. Quer uma quer outra, interpretações lúcidas relativamente à passagem do racionalismo cientista, positivista e determinista para o espiritualismo, o anarquismo e o autoritarismo... A carta é de 4 de Julho de 1894 para Eduardo Pardo, o amigo brasileiro que o acompanhou em Paris nos últimos 12 anos de vida: «*...só direi que a velha Europa está interessante. Por um lado o anarquismo, por outro, o espiritualismo: (...) E no meio deles a derrocada crescente, cada dia mais acentuada do positivismo, do jacobinismo, e até do liberalismo! (...) Até na nossa liberalíssima Lisboa sopra um vento de religiosidade. Uma certa e velha solenidade, chamada o Apostolado de Oração, de que nunca ninguém em Lisboa fizera caso, foi, há dias, motivo duma inesperada e surpreendente manifestação religiosa, e viu-se Lisboa inteira desde o Estado até aos caixeiros democratas seguindo uma procissão que só costumava reunir alguns sacristães e um ou outro velho fidalgo. Em Paris é o mesmo movimento confuso ainda, incoerente, mas cheio de élan. No Salon este ano a maioria era de quadros religiosos. E a moda é toda, em literatura, neoplatónica, e neochateaubriânica. Em política, sede e fome de autoridade. O herói predileto é Napoleão, o maior autoritário do século. (...) Por outro lado, o anarquismo; - e muito logicamente porque o anarquismo é uma heresia, e as heresias acompanham sempre as grandes renovações de doutrinas morais e sociais. Ao lado do vago socialismo místico-autoritário devia aparecer o anarquismo com sua expressão exacerbada e feroz, pela mesma razão que, ao lado do Cristianismo, surgiram o Montanismo, o Circuncilhanismo, outras formas violentas e furiosas e mesmo celeradas do idealismo cristão.*» (Correspondência II: p. 273-276)

Além de romancista e jornalista, Eça foi também fundador e diretor de revistas, naquela que é outra das suas facetas menos conhecidas. Com efeito, para além da vaidade que estes projetos lhe poderiam trazer, cremos que por detrás deles se encontram outras motivações, das quais o intuito lucrativo não estaria ausente. Cremos mesmo que subjacentes a estes projetos estariam um verdadeiro sentido patriótico (engrandecer Portugal “lá fora”) e uma irreprimível pulsão de ilustração do país. É assim que na Primavera de 1889, Eça começa a trabalhar na revista que pensara fundar (a *Revista de Portugal*). Eça queria juntar á sua volta um escol capaz de impressionar o país, mas também sabia que o mais difícil seria arranjar colaboração permanente. (MÓNICA, 2009: p. 359-360) Das suas intenções - fazer uma obra nacional colaborada pelos melhores - dá ele conta em carta de 15 de Agosto de 1888 (Bristol) a Oliveira Martins: «*Eu desejo fazer dessa publicação, querendo Deus, uma verdadeira obra nacional, colaborada por tudo o que há de melhor em todas as especialidades (...) a Revista penetraria em todas as chancelarias da Europa, e nos gabinetes de todos os homens importantes, desde Bismark até o Papa! Há dois meses que isto se estuda: a Casa Chardron vê aí um bom succès d'argent; eu creio que se podia fazer disto uma coisa importante e patriótica.*» (Correspondência I: p. 570) Em carta de 26 de Novembro do mesmo ano, a Ramalho Ortigão, insiste nas mesmas ideias: a revista seria um ato patriótico, supriria uma lacuna - a não existência de uma revista de qualidade em Portugal - e seria fórum de discussão ao mesmo tempo que veículo de ilustração do país: «*Isto é um empreendimento de literatura e não de dinheiro - que eu ganharia mais a meu gosto, e em maior quantia continuando a fabricar romances. Mas tive, como qualquer chauvin o meu fogacho de patriotismo (...) não há em Portugal um bocado de papel onde se discutam seriamente, e com especial saber as coisas vitais do país, onde as obras tenham o seu comentário, e onde se produzam os espíritos elevados, que hoje (e isto sucede a Oliveira Martins, a Antero, a Teófilo, a V, próprio) não têm um jornal decente onde decentemente digam o que pensam. (...) É, até certo ponto, um acto patriótico - para o qual eu contei com todas as adesões.*» (Correspondência I: p. 607) Os resultados não foram contudo famosos. O primeiro número saiu em Julho de 1889 com 3000 exemplares. Mas os seguintes nem aos 1000 exemplares chegaram e as colaborações começaram a falhar. O mais importante colaborador foi Oliveira Martins para além do próprio Eça com as cartas de Fradique Mendes. (MÓNICA, 2009: p. 361) Em Julho de 1890 terminaria a primeira fase da revista. Reapareceria em Outubro, mas em Junho de 1891, nova crise. A revista sairia ainda outra vez em Dezembro de 1891, mas em Maio de 92 era extinta. Saíram ao todo 24 números! Eça, estava convencido que com bons secretários (Silva Gaio, Luís de Magalhães e Rocha Peixoto) podia dirigir a revista de longe... mas não! Aos 47 anos, Eça via naufragar este seu tão acarinhado plano. Segundo MÓNICA, os portugueses gostavam de se rir dos políticos (n'As Farpas, por exemplo), não de ouvir lições de Kant; o público achava-a pesada, doutrinária, maçadora... (MÓNICA, 2009: p. 363)

Em 1897, Eça projeta um novo veículo de ilustração do país e de publicação dos seus artigos, a *Revista Moderna*, periódico editado em Paris. Formalmente o diretor era Botelho; na prática, Eça. Entre Maio de 97 e Abril de 99, saíam 30 números. Foi lá que Eça publicou os contos *A Perfeição* e *José Matias* (este último uma obra-prima) (MÓNICA, 2009: p. 433-434) Mas mais uma vez esta ideia não conheceu o sucesso. E cedo Eça se apercebeu disso. Daí o tom de amargura irónica que ele utiliza numa carta de 21 de Julho de 1897 ao Conde Arnoso: «*Todo este ano eu tenho estado quase de luvas calçadas, para partir para Lisboa: por isso não tenho escrito a nenhum amigo, nem respondido, com a ideia de fazer uma coisa muito mais perfeita, que é aparecer eu mesmo, com uma estampilha nas costas; - consequência: todos os meus amigos estão de mal comigo! E é tudo o amor da perfeição! (...) Agora ultimamente foi um jornal, uma Revista Moderna de que talvez te chegasse aí um número desgarrado, jornal em que fundámos aqui grandes e douradas esperanças, e que uma Direção deliciosamente inepta já*

irreparavelmente estragou. Enfim, meu filho, a luta pela vida! Luta bem vã, quando se empreende com uma pena na mão, em língua portuguesa. Todo o meu erro foi, quando era moço e forte, não estabelecer uma mercearia, para o que, aliás, tenho jeito e gosto. Estava agora gordo e sossegado como o toicinho que cobriria o meu balcão, e quando tu por lá aparecesses, eu diria com deliciada superioridade: «Oh, Sr. Conde, temos agora aí um queijinho que é de se lhe arrebitar a orelha.» (Correspondência II: p. 350)

5_O crítico social e o estrangeirado

Em 29 de Novembro de 1874, Eça é nomeado cônsul em Newcastle. A 31 de Dezembro já lá está! O resto da sua vida, passou-a Eça no estrangeiro sempre com muitas e prolongadas vindas a Portugal, é certo, ainda assim vivendo em Inglaterra primeiro e França depois. Mas já em 1872, desempenhara funções consulares em Cuba, pelo que estamos na presença de alguém que foi observador privilegiado, não só do estrangeiro mas também de Portugal, neste caso visto de fora. É muita curiosa esta observação de Eça numa carta a Joaquim de Araújo de 25 de Fevereiro de 1878: *«Quando chego a Portugal, depois de um ano em Inglaterra há uma coisa que me deslumbra, e outra que me desola: deslumbram-me as fachadas caiadas, e desola-me a população anémica. Que figuras! O andar desengonçado, o olhar mórbido e acarneirado, cores de pele de galinha, um derreamento de rins, o aspeto de humores linfáticos, a passeata triste duma raça caquética em corredores de hospital: e depois um ar de vadiagem, de ora aqui vou, sim senhor, de madracice, olhando em redor com fadiga, o crânio exausto, e a unha comprida, para quebrar a cinza do cigarro, à catita.»* (Correspondência I: p. 178) Claro que vivendo numa sociedade mais desenvolvida e dinâmica que a portuguesa, era natural que estivesse mais sensibilizado para o atraso da sua pátria e o sentisse com a amargura que a passagem anterior desvenda. Durante a sua estada em Cuba, Eça pediu licença por questões de saúde, o que lhe permitiu viajar pelos Estados Unidos durante cinco meses. Recordando as leituras socialistas que efetuara no Cenáculo, e após visita aos centros operários da Pensilvânia, é curiosa esta confissão a Ramalho Ortigão, em carta de 20 de Julho de 1873, enviada de Montreal: *«...os nervos misteriosos que vibravam constantemente em mim com um rebate tão revolucionário – adormeceram. Vejo capitalistas sem empalidecer. (...) Nova Iorque: é uma cidade que tem 100 anos e que está podre, está détraquée.»* (Correspondência I: p. 84-86)

Mas é em relação à Inglaterra que a correspondência de Eça mais se mostra rica e abundante de crítica. Falando de Newcastle, ouçamos o que diz Eça a Ramalho, em carta de 1 de Fevereiro de 1875: *«É agora que eu compreendo a profunda verdade dos livros de Taine sobre a Inglaterra. É o clima, é a horrível hostilidade exterior da natureza, é o incessante descontentamento da vida física – que faz com que esta raça viva sempre dentro de si mesma.»* (Correspondência I: p. 106) Ou em carta de 17 de fevereiro do mesmo ano ao Ministro dos Negócios Estrangeiros, João Andrade Corvo, versando ainda o mesmo tema: *«...sociedade casmurra e brutal... um ar geral de mau humor e de tédio... Newcastle é um excelente gabinete de estudos: não há nada que distraia: nem a natureza, nem a sociedade, nem os teatros nem as mulheres são capazes de atrair ninguém: o frio, a chuva constante, as lamas extraordinárias – concentram naturalmente a gente em casa, ao canto do seu fogão: ao pé do lume – que se há-de fazer senão fumar, tomar chá e ler? E aqui está como Newcastle conduz logicamente à ciência.»* (Correspondência I: p. 110) E quanto às inglesas? Eça mostra-se observador genial. Leia-se a sua visão das inglesas, em carta a Ramalho Ortigão de Março de 1875, datada de Newcastle: *«...que decotes! Que olhares equívocos! Que atrevimentos! Que maneira de estar sempre a mostrar o pé quando é bonito... E depois que temperamentos! Lembre-se que estas mulheres lêem uma quantidade infinita de romances amorosos; que ricas, tendo o conforto perfeitamente organizado em redor de si não têm cuidados de ménage; que pertencem a uma religião fria que não lhes satisfaz as aspirações de sentimentalidade; que precisam casar pela organização das leis (sem dote) e caçar o marido; que se alimentam de fortes carnes sanguíneas e cheias de*

sucos excitantes; que comem toda a sorte de pimentas, especiarias e mostardas irritantes; que herdaram a fatalidade sensual da raça saxónica, que têm uma saúde vigorosa, e um sangue abundante – e V. verá – que nada há igual à besta – que estes anjos têm dentro em si. É por isso que se contêm, que são reservadas; é porque se conhecem; se não se coibissem, limitassem, enfaixassem – caíam no delírio amoroso. As mulheres de vida alegre são de uma explosão de deboche e de sensualidade que desvaira. Note mais: que todas, honestas ou impuras, gostam de beber e que bebem...» (Correspondência I: p. 118) Mas a sua relação com a Inglaterra não é apenas crítica. Na verdade, Eça sabia bem que a sociedade inglesa alcançara um nível de desenvolvimento superior; desenvolvimento cultural e científico, que não apenas económico, e que ele no fundo admirava. Isso vai ser muito visível em alguns dos seus romances, como é o caso dos Maias, sobretudo quando Eça labora sobre as virtudes da educação inglesa. Curiosa é também a sua reação quando a primazia inglesa é questionada. Em carta de 7 de Junho de 1885, a Mariano Pina, Eça descreve assim as virtudes do país onde exercia funções consulares: *«O francês, que odeia a Inglaterra, afeta considerá-la apenas como um país comercial, sabendo bem no fundo que ela é um grande país intelectual. Mas isto no francês é apenas antipatia de raça, que na sua exageração, finge ignorar as grandes qualidades da nação rival. Somente você, e muitos outros, tomam isto a sério - e imaginam que a Inglaterra não exporta senão calçado e carvão! A Inglaterra exporta sobretudo ideias. E a maior parte exporta-as para a França. A Ciência aí está vivendo da ideia da evolução – que para lá exportou o Darwin que é inglês. A filosofia aí está vivendo das ideias que para lá exportou o Herbert Spencer, que é inglês. A política está vivendo da ideia do Oportunismo que para lá exportou a Inglaterra. Daudet é um discípulo de Dickens. O naturalismo na pintura, sobretudo na paisagem, outra exportação inglesa. A economia política está vivendo do que para lá exportou Stuart Mill. Um dos primeiros romancistas do século é Georges Eliot, um dos primeiros críticos, Ruskin, etc, etc. O papel não chega mais: mas podia encher assim folhas. Eu detesto a Inglaterra, mas isso não impede que ela seja, como nação pensante, talvez a primeira. Taine diz a segunda; mas Taine é francês.»* (Correspondência I: p. 367)

Terminamos este périplo com mais três apontamentos, um em relação ao homem português, outro em relação a Paris e outro em relação a Lisboa, visões de um português que não se podia eximir à sua condição de estrangeirado. Em carta de 8 de Agosto de 1888 para Fialho de Almeida descreve assim, de forma muito crítica, o homem português: *«Em Portugal há só um homem que é sempre o mesmo, ou sob a forma de dândi, ou de padre, ou de amanuense, ou de capitão: é um homem indeciso, débil, sentimental, bondoso, palrador, deixa-te ir: sem mola de carácter ou de inteligência, que resista contra as circunstâncias. É o homem que eu pinto – sob os seus costumes diversos, casaca ou batina. E é o português verdadeiro. É o português que tem feito este Portugal que vemos.»* (Correspondência I: p. 560) Em carta de 24 de Janeiro de 1897, à Condessa de Sabugosa, com uma saudade e uma amargura notórias, justificadas por ele com o exílio que sente viver no norte da Europa, descreve assim Paris: *«E já na verdade me tarda estar de novo junto daqueles em quem sempre penso com saudades neste exílio do Norte, que agora, estranhamente, se tem agravado com a tristeza constante dum céu sempre escuro e triste...(...)...e porque Paris se vai tornando uma cidade cada dia menos intelectual e mais fabril. Não sei – o que é certo é a sua grosseria e o seu melancólico negrume. Até exteriormente perdeu toda a graça e elegância. Nas ruas não se vêem senão homens de camisola de malha, e mulheres de calções, pedalando furiosamente em velocípedes: as carruagens já não têm cavalos, são todas automóbiles, fazem um barulho horrendo e deitam um cheiro abominável a petróleo: no chão uma lama medonha, que a República não limpa: no céu sempre o tal fumo negro (...) Já parece o século XXIII! Deus nos dê paciência para aturar a Civilização. (...) Com que prazer eu irei em romaria a Santo Amaro, a S. Domingos à Lapa, e aos outros Santos da minha devoção!»* (Correspondência II: p. 338-339) Não fiquemos surpreendidos com estas palavras finais. O Eça do fim da vida é um místico, um

devoto que já nada tem que ver com o combatente dos anos 70. Por fim, Lisboa, a sua cidade de adoção. Também ela, para o fim do século, já não o atrai. Em carta de 20 de maio de 1898 à mulher, Emília de Castro, confessa: «*O horror de Portugal é Lisboa. Apenas se sai dela a vida é doce – logo que a ela se volta, de novo se cai dentro do reles, do sujo, do estúpido.*» (Correspondência II: p 408)

6_O trabalhador incansável

Característica também pouco conhecida de Eça é o facto de ele ter sido trabalhador incansável. Ao longo de toda a sua vida nota-se essa preocupação, que chega a ser obsessiva: criar, escrever, produzir, trabalhar! E, com efeito, além dos romances, escreveu contos, artigos de jornal, fez traduções, fundou e dirigiu revistas, foi incansável. Não tanto nas suas funções oficiais, mas sobretudo nas suas preocupações artísticas e na sua ocupação de escrita. Isso mesmo nos testemunha António Nobre, que visitou Eça em Paris e que deixou a sua impressão do homem em carta a António Oliveira. Segundo Nobre, via-se em Eça um indisfarçável desprezo pela Administração: nem via o que assinava! (MÓNICA, 2009: p 341) Já no que respeita à arte era diferente. Ainda na mesma carta, Nobre confessa: «*Notei-lhe que era o mais trabalhador dos contemporâneos!*» «*Sim*», que era; o «*Oliveira Martins também... em Portugal só ele e o Oliveira Martins trabalhavam!*» (EÇA apud MÓNICA: p 341) Mas esta preocupação com o trabalho e com a obra, foi uma constante ao longo da sua vida. Em carta de 25 de fevereiro de 1878 a Joaquim de Araújo, Eça afirma: «*Há quase 12 anos apareceu uma extraordinária geração, educada já fora do catolicismo e do romantismo, ou tendo-se emancipado deles, reclamando-se exclusivamente da Revolução e para a Revolução. Que tem feito ela? A não ser Teófilo, constantemente, Oliveira Martins, nos intervalos das empresas industriais, e Guerra Junqueiro, o grande poeta moderno da Península – quem trabalha? Onde estão os livros? Esta geração tem o aspeto de ter falhado.*» (Correspondência I: p 172) Em carta de 12 de Março de 1878 a Teófilo, respondendo à crítica que este lhe dirigira, Eça formula este pedido: «*... e de todos os defeitos, faltas ou erros que Você notar – tomarei cautelosamente nota. Eu tenho a paixão de ser lecionado: e basta darem-me a entender o bom caminho para eu me atirar para ele. Se não se esquecer – lembre-se.*» (Correspondência I: p 184-185) Também em carta a Ramalho datada de 10 de Julho de 1879, fica esta admoestação ao amigo: «*...meu pai mandou-me dizer que V. não tinha ultimamente passado bem: não se habitue a isso: trabalhe muito, todos os dias, tanto quanto possa: produzir ideias, prosa, versos, sistemas, - seja o que for – é a mais perfeita higiene que se conhece, bem superior à ginástica, à hidropatia e ao exercício da equitação.*» (Correspondência I: p 241) Por fim, já na fase final da vida, em carta de 14 de Janeiro de 1897 a Carlos Roma do Bocage, Eça não pode ser mais claro: «*Ou foi Sto. Agostinho ou S. Bernardo – um deles falou da fecunda solidão. Só dentro dela com efeito se produz trabalho durável. E trabalhar, meu amigo, se não é realmente a coisa mais moral do mundo, nem mesmo talvez a mais útil – é pelo menos a mais divertida...*» (Correspondência II: p 336)

7_O homem

Por fim, falemos do homem, em algumas das suas facetas menos conhecidas. Começamos pela do estudante de direito em Coimbra nos anos 60 do século XIX. Curiosamente, é MÓNICA quem nos diz, Eça não pertenceu ao grupo que tornou famosa a Coimbra destes anos. Faltava-lhe a rebeldia de Antero e o ressentimento de Teófilo. Enquanto os estudantes que seguiam Antero alarmavam Coimbra, «*Eça recolhia a casa, ao toque da cabra, para tomar as refeições junto da família Dória*» (MÓNICA, 2009: p 34) Foi já em Coimbra que, de um dia para o outro, Eça deixou de acreditar em Deus - os estudos de filosofia, a discussão das obras de Voltaire, Diderot e Rousseau tinham conduzido o seu espírito a uma nova orientação de ideias. (MÓNICA, 2009: p 35-36) Nesta fase de passagem para a idade adulta, Eça pretendia-se um romântico. Não parece que tenha sido um revolucionário... não pertenceu a qualquer das lojas maçónicas que

pululavam por Coimbra, nem participou nas lutas estudantis. (MÓNICA, 2009: p 37) Mas, não obstante não ter tido uma participação ativa nessas lutas, o seu testemunho é o de alguém que não ficou indiferente a elas: *«E era por nos sentirmos envolvidos numa opressão teocrática, que, além de pendermos para o jacobinismo, tendíamos, por puro acinte de rebeldia, para o ateísmo.»* (MÓNICA, 2009: p 42) Depois de Coimbra seguiu-se Lisboa, cidade que exerceu sobre Eça, durante quase toda a sua vida, uma atração hipnótica – assim relatada por Ramalho: *«Lisboa foi o seu laboratório de arte, o seu material de estudo, (...) o seu mundo de escritor, o seu romance, a sua fatalidade, o seu destino (...) pouco a pouco se tornou ele próprio enraizadamente lisboeta, lisboeta até às mais íntimas moléculas do seu organismo, até às mais profundas criptas da sua alma.»* (MÓNICA, 2009: p 50)

Outra faceta pouco falada em Eça é a faceta afetiva. Não esqueçamos que Eça viveu grande parte da sua vida no estrangeiro e que, nesse contexto, a solidão inerente à sua situação não terá sido algo fácil de lidar. O desespero que em algumas horas terá sentido está bem expresso nesta carta a Ramalho Ortigão de 8 de Abril de 1878: *«As minhas relações são pessoas perfeitamente idiotas, que nunca leram um livro, que não suspeitam sequer que eu os faço, e que pensam que o único produto da inteligência humana é o Times. Acresce a isto o absoluto isolamento moral – isto é – a viuvez de alma: - a família não se substitui senão pela paixão. Eu não tenho aqui família, nem paixão. Não gosto de falar da minha carreira sentimental mas creia você que ela tem sido triste de há seis anos para cá. (...) Preciso dar-me uma disciplina intelectual, económica, moral e doméstica. Como? Não há senão um meio: esse meio seria casar-me. Eu não tenho hoje, pelo casamento, aquele horror de outrora, comparável ao horror do cavalo selvagem pela manjedoura. Bem ao contrário: tenho corrido tanto pelos descampados da sentimentalidade, que uma manjedoura confortável em que mãos benévolas me serrotem uma palha honesta, - sorri-me como uma entreaberta paradisíaca. Eu precisava uma mulher... de carácter firme disfarçado sob um carácter meigo, - que me adotasse como se adota uma criança: que me obrigasse a levantar a certas horas, me obrigasse a ir para a cama a horas cristãs..., que me alimentasse com simplicidade e higiene, que me impusesse um trabalho diurno e salutar, que quando eu comesse a chorar pela lua, me promettesse – até eu a esquecer. Esta doce criatura salvaria um artista de si mesmo – que é o pior abismo dum artista.»* (Correspondência I: p 190-192) Mas o homem a quem confessava as suas infelicidades afetivas era também o mesmo com quem por vezes amuava - Ramalho - no caso por este ter considerado uma ideia sua de extorquir dinheiro a um ministério para a não publicação do livro *A Batalha do Caia* uma infantilidade condenável. A carta é de 28 de novembro de 1878: *«...julguei que em qualquer dificuldade moral ou material um homem tinha o direito de interessar nela, o seu melhor e mais simpático amigo; vejo que é um erro, e que eu não acreditei bastante no que se lê em Proudhon «que em todas as decadências, o primeiro sintoma é a depravação do sentimento da amizade»: vejo que chegámos a esse momento histórico: já não há amigos, há apenas parceiros – e em obediência à sua intimação, daqui por diante, alegre ou triste, dirigir-me-ei ao meu travesseiro.»* (Correspondência I: p 218-220) Outra faceta de Eça prende-se com a sua saúde. Mas ainda aqui, o seu humor e a sua ironia acabavam por subverter situações incómodas que persistiram ao longo de toda a sua vida e que eventualmente têm um nexo de causalidade com a sua morte prematura. Em carta de setembro de 1884 para Oliveira Martins, um Eça agastado referia-se assim à verdadeira causa do seu desarranjo intestinal: *«Estou aborrecido com a persistência desse incómodo e indignado por ter descoberto que a sua causa está nestas comidas do Hotel feitas á francesa. Sempre a França, e a reles tradução que dela fazemos! Tudo isso se deve à revolução de '89; e eu agora sempre que me dirijo ao water-closet, de calças na mão, vou rosando as piores pragas contra os enciclopedistas! Quando voltará este desventuroso país à sua tradição que é o Sr. D. João VI, o padre, o arrieiro, o belo caldo de galinha, o rico assado de espeto e o patriótico arroz de forno! Mas não! Querem ser liberais, filósofos, franceses, polidos, ligeiros...Consequência: o país como tu sabes, e eu com soltura há oito dias. Irra!»* (Correspondência I: p 348)

Curioso é também o facto de Eça ter casado já com mais de 40 anos. E aos 40 anos, cosmopolita, escritor celebrado, casa com uma rapariga de 28, da nobreza tradicional portuguesa, provinciana, pouco atraente e insegura: Emília de Castro. (MÓNICA, 2009: p. 267) Porquê casar? Para GASPARD SIMÕES, subjacente ao casamento de Eça esteve o desejo de ascensão social! Para MÓNICA, porque foi o que ele quis – Eça queria um lar¹⁴; e quando decidiu que chegara o momento de casar veio a Portugal arranjar noiva, como um qualquer emigrante. (MÓNICA, 2009: p. 268) Emília tinha um *status* social muito superior aos Eça ou aos Queirós. Nas cartas para Emília vê-se um escritor superior; um homem tímido que se esconde atrás do inglês, com expressões carinhosas como «*love me little, love me long*» mas também um estratega que de forma hábil tenta desmistificar a paixão romântica que ele imaginava ter levado Emília para os braços de Alexandre Soveral.¹⁵ (MÓNICA, 2009: p. 269) Segundo MÓNICA, o agnosticismo de Eça fazia Emília sofrer, mas a questão do anticlericalismo do futuro marido não foi considerada um obstáculo à união. (p. 272) Em Outubro de 1885, Eça comunica o seu noivado ao conde e à condessa de Ficalho. Ao conde falava da saudável influência do casamento na Arte (carta de 20 de Outubro, de Londres): «***Descobrimos que nunca se devia adorar nada em êxtase, que nunca se devia amaldiçoar nada em cólera – mas que se devia sempre explicar tudo, tranquilamente: - e a Arte, passando a ser um frio ato de observação, necessitou logo, como condição essencial para ser bem realizada, o calmo e pacífico equilíbrio do artista. Ora a Ciência, a Filosofia, a experiência dos séculos, a nossa própria experiência (...) dizem solenemente que, fora do casamento, não há para o homem, verdadeiro equilíbrio moral. Logo, segundo a fórmula de Espinosa, res demonstrata est.***» Mas informava também o conde que não eram razões de utilidade prática que o levavam a casar ficando implícita nas suas palavras a razão afetiva: «***Em todo o caso, caro Ficalho, desejo afirmar-lhe que eu não sou levado a casar – unicamente em obediência a estas altas razões da Filosofia e de Estética: - o que, para empregar outra fórmula da Escolástica non est demonstrandum.***» (Correspondência I: p. 434-435) Em Novembro de 85, chega a Portugal. E aí, envolvido nos preparos do casamento, confessa a Ramalho Ortigão: «***A família é talvez fecunda em trabalho produtivo: a preparação para a família é o tempo mais completo de desperdício e ociosidade que há, fora de ser político.***» (MÓNICA, 2009: p. 273) O casamento celebrar-se-ia a 10 de Fevereiro de 1886, na Quinta de Santo Ovídio. O casal só chegaria a Bristol em meados de Março, cidade onde Eça era cônsul.

Outros pormenores interessantes. Nas suas ausências ou nas suas vindas a Portugal, em vez de deixar à mulher uma quantia suficiente, Eça tratava Emília como se ela fosse uma criada, enviando-lhe pequenas quantias. (MÓNICA, 2009: p. 330) Fosse qual fosse o orçamento de que dispunha, Eça viveu sempre em apertos económicos, pela razão de levar um nível de vida para o qual não dispunha de recursos. (MÓNICA, 2009: p. 331) Além das separações causadas pelas vindas de Eça a Lisboa, o casal seguia destinos diferentes no Verão. Como qualquer família burguesa, a mulher e as crianças iam para a praia, enquanto o marido ficava na cidade. (MÓNICA, 2009: p. 334) Ao longo dos 12 anos que foi cônsul em Paris, jamais fez um amigo de nacionalidade francesa. O seu único companheiro era brasileiro - Eduardo Prado (*que terá eventualmente servido de inspiração a Eça, não só para a figura de Jacinto mas também para a de Fradique*). Outros brasileiros das suas relações foram Domicio da Gama, Olavo Bilac, Joaquim Nabuco. Entre os portugueses, que vinham de Lisboa visitá-lo a Paris, contam-se Ramalho Ortigão, Batalha Reis, Oliveira Martins, Carlos Mayer e Carlos Lobo d'Ávila. Eça era um solitário; sua vida mundana era mínima; raramente saía de casa. O seu cargo exigia-lhe uma compostura nem sempre adequada à vida boémia que muitos escritores levavam. (MÓNICA, 2009: p. 339)

Nos últimos anos de vida temos um Eça mais triste e também mais místico. Recuperando a carta de António Nobre para António Oliveira, vamos surpreender um Eça

¹⁴ Ver citação supra, Correspondência I, p. 218 a 220

¹⁵ Vide supra nota 10.

diferente do Eça pleno de humor e ironia. Relata Nobre que tendo pedido a opinião de Eça sobre o decadentismo este lhe respondeu que era uma literatura horrível que o fazia doente... Mas o que mais impressiona é a impressão que Nobre tirou do homem: “*sempre frio, sério, triste, dando-me bem a impressão de não ser o homem da blague, o João da Ega airado, do átomo e da peliça.*” (NOBRE apud MÓNICA, 2009: p. 342)

Ainda na mesma carta Nobre desvenda uma confidência que Eça lhe fizera: que não n tinha saudades de Coimbra e quanto ao Porto: Jesus! Q terra! Verdadeiramente inabitável! Por fim a opinião derradeira de Nobre: que estimaria vê-lo (a Eça) menos cético, menos preocupado de aristocracia, que o não deixa ser, por vezes, justo e humano...” (MÓNICA, 2009: p. 344) Quanto ao misticismo, Eça, o autor d’O Crime do Padre Amaro, acabou os últimos anos de vida a escrever *Vidas de Santos*. Em carta a Oliveira Martins, de 17 de Abril de 1893 confessa: «*Eu construo o meu Santo – outro Santo, porque interrompi S. Frei Gil, para me dedicar a Santo Onofre.*» (Correspondência II: p. 224)¹⁶

•

¹⁶ António José Saraiva, As ideias de Eça de Queirós (1945), Gradiva, 1.ª edição, 2000: p. 42. SARAIVA é de opinião que esta opção de Eça tem muito que ver com o idealismo, antirracionalismo e anti positivismo de fim de século. Em lugar de racionalista, a burguesia a que Eça pertence é mística e intuicionista. Volta-se outra vez para o Evangelho. Tendo conseguido para si a felicidade terrena, aponta aos outros a felicidade evangélica, a fraternidade e a doçura. Procura a aliança da Igreja, sua inimiga de outrora, porque só ela está em condições de pregar a fé na outra vida, a paciência e mansidão evangélicas. Separados desde a III República, o mundo oficial e a Igreja, agora chefiada por Leão XIII voltam a aproximar-se. Claro que não nos podemos esquecer das orientações ideológico-políticas de SARAIVA e da contaminação que a sua obra científica poderá ter sofrido delas. Ainda assim aqui fica uma interpretação curiosa do misticismo de fim de vida de Eça de Queirós.

II_ O Crime do Padre Amaro: anticlericalismo, secularização ou laicidade em Eça de Queirós?

- 1_ Intróito
- 2_ As "ideias de Eça" e a Escola realista
- 3_ A visão de um Eça anticlerical
- 4_ A Questão religiosa na 2.ª metade do século XIX: o Estado e a Igreja
- 5_ Laicidade, secularização e livre pensamento
- 6_ O crime do Padre Amaro (3.ª versão) - história de um romance
- 7_ O Crime do Padre Amaro: anticlericalismo, secularização ou laicidade?
- 8_ A "opinião" de Fradique Mendes

1_ Intróito

A “Questão religiosa” é porventura a questão mais importante e mais determinante que se coloca à Modernidade dos séculos XVIII, XIX e XX. Anticlericalismo, antiultramontanismo, anticongreganismo, os seus opostos - clericalismo, ultramontanismo e congreganismo -, bem como secularização e laicidade - são conceitos, processos, movimentos que enformam toda a história cultural, política e social do século XIX. Partindo de uma rigorosa definição dos conceitos supra enumerados e da respetiva contextualização política e social foi nosso objetivo ler *O Crime do Padre Amaro*! *O Crime do Padre Amaro* é talvez considerado como o expoente máximo do anticlericalismo queirosiano. Isso levantava-nos duas questões. Primeira: saber se num romance poderíamos vislumbrar o pensamento e as ideias de um autor; se no caso de Eça, além das ideias, ele teria tido mesmo essa intenção - plasmar num romance, n’*O Crime*, o tal ideário anticlerical que lhe é constantemente apontado ou porventura um outro ideário qualquer. Segunda: saber se um romance é um objeto de estudo válido para se apreender o pensamento de um autor, neste caso Eça, que além de romancista foi analista político-social e elemento fulcral da plêiade intelectual oitocentista portuguesa. Teria Eça aproveitado os seus romances para veicular certo número de ideias? E se sim, quais? Seria *O Crime do Padre Amaro* somente o tal panfleto anticlerical em forma de romance que vulgarmente se considera? Terá sido Eça mesmo anticlerical? Ou terá antes, sob uma roupagem anticlerical, pugnado por um outro conjunto de ideias?

2_ As “ideias de Eça” e a Escola realista

Já no longínquo ano de 1945, no ensaio *As ideias de Eça de Queirós*,¹⁷ A. J. SARAIVA afirmava existirem na obra de Eça um certo número de ideias bem definidas e nitidamente formuladas. Segundo este autor, com elas Eça construiu os seus contos e romances, e mesmo atrás da caricatura e do burlesco de algumas situações e de alguns personagens os princípios permaneciam nítidos e invariáveis (SARAIVA: p 46) quase que estacando como afirmação explícita de uma doutrina. Neste sentido, os personagens não se afirmariam a si, seriam antes fiéis intérpretes do autor. (SARAIVA: p 56) Pelo que se pode afirmar que certos romances de Eça são o desenvolvimento de ideias expressas em ensaios. REIS diz mesmo que os primeiros romances queirosianos - *O Crime do Padre Amaro* e *o Primo Basílio* - são caracteristicamente obras de tese (REIS, 2005: p 87). A sua análise desvenda-nos uma construção apriorística, uma tese que comanda os personagens. (SARAIVA: p 47) N’*O Crime*, o personagem encarregado de tirar a moral da fábula é o Dr. Gouveia, que representa o sistema de ideias em nome do qual é feita a crítica do clero, da vida sacerdotal e da prática religiosa. As suas ideias são todas de Proudhon, pelo que SARAIVA conclui: «Isto já não é um romance, mas a representação plástica de uma ideia!» (SARAIVA: p 49 e 51)

Mas vamos às ideias de Eça, à sua origem. Em Coimbra, estudante de direito, Eça inicia-se em Michelet, Vitor Hugo e Proudhon; contacta com Heine e Nerval... e no fundo com todo o pensamento contemporâneo perante o problema religioso e as questões científicas: a evolução das espécies, a origem das religiões, o Syllabus, o ultramontanismo... (SARAIVA: p 60) Leituras que lhe deram outra mundivisão: *A Origem das espécies* de Darwin, 1859, com a ideia de evolução histórica, antropológica e biológica; *La Bible de l’Humanité*, de Michelet, defendendo a luta da liberdade contra a fatalidade, Herder, *La Légende des Siècles*, de Hugo, 1859, bem como Hegel e a sua síntese filosófica do novo conhecimento.¹⁸ (LOPES: p 865) A

¹⁷ SARAIVA, António José, *As ideias de Eça de Queirós* (1.ª ed:1945), Gradiva, 2000

¹⁸ Segundo Hegel quer o pensamento, quer a realidade tendem a cada momento a negar-se, a converter o seu estado presente em algo oposto, que por sua vez se converterá no seu oposto; esta negação da negação - síntese - nunca repete o estado inicial do processo - tese; a síntese compreende o estado inicial de um processo, bem como a sua negação ulterior

Universidade tornara-se «uma grande escola de revolução – e pela experiência da sua tirania aprendíamos a detestar todos os tiranos, a irmanar com todos os escravos.» (EÇA apud SARAIVA: p 61) Este espírito de revolta encontrava no seu caminho uma universidade anacrónica, estagnada ainda numa ciência escolástica e num cerimonial monástico. (SARAIVA: p 61) Com efeito, na literatura reinava a academização e o formalismo, situação que contrasta com as novidades que vinham do exterior e de que se apercebia a juventude académica de Coimbra, que tomando á letra o ideário liberal e progressista ficava chocada c a realidade das instituições, hostis na prática ao liberalismo e ao progressismo. A Geração de 70 despontava nestas condições... com a visão de uma Europa mais adiantada e com a marca inapagável da derrota da Comuna de Paris. (LOPES: 864)

Influenciada por David Strauss, *Vida de Jesus*, Feuerbach, *A essência do cristianismo*, Renan, *Origens do cristianismo*, esta geração adotou uma atitude cética em relação á crença religiosa. E se é conhecida a influência de Auguste Comte sobre Teófilo não o é menos a de Proudhon (combinada com a de Hegel) sobre Antero¹⁹, Eça e Oliveira Martins... (LOPES: 866) Mas é Eça quem nos interessa! As suas leituras e as suas ideias. De **Michelet** reteve a ideia de que Deus existe dentro da natureza e do homem e se revela por uma conscientização progressiva do ser. (SARAIVA: p 64) Eça não aceita o cristianismo como afirmação do sobrenatural – a ideia de um Deus transcendente que criou o universo... Por outro lado, Cristo integra-se naquele vago romantismo humanitário... Cristo é o primeiro grande apóstolo da fraternidade entre os homens, da exaltação dos humildes, o precursor daquela república universal e fraterna presidida por Vitor Hugo (SARAIVA: p 78) Dos seus mestres, Eça assimilou este princípio base: o da imanência - o de que a explicação do universo não pode ser transcendente ao mesmo universo. (SARAIVA: p 84) Do estudo de **Proudhon**, nomeadamente da obra *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, resultou um sistema de ideias perfeitamente definido. A campanha das Farpas, a conferência do Casino, o *Crime* têm subjacente o credo prouthoniano, o autor mais citado por Eça a seguir a Vitor Hugo. (SARAIVA: p 88) A posição de Proudhon face ao cristianismo será a mesma que Eça e toda a sua geração perfilharão, expressa por Feuerbach em fórmulas igualmente eloquentes num livro muito lido em Coimbra, *A essência do cristianismo*. A religião não é mais do que a consciência que o homem tem de si mesmo considerando-se como outro. O homem cria pois os deuses à imagem e semelhança do que conhece de si mesmo, e adora-se a si mesmo nessa imagem. E segundo Feuerbach, desde que a felicidade divina prometida pelos deuses só existe na imaginação do homem seria um erro deixar escapar os bens deste mundo esperando os do céu, ou deixarmo-nos intimidar pelos decretos dos deuses. Só há uma realidade - o homem - e é dentro dela que está o ser absoluto que a nossa imaginação procura fora dela. Deste ponto de vista, e segundo SARAIVA, Proudhon aparece como o homem providencial que resolve pela doutrina da imanência o conflito entre o naturalismo latino e do transcendentalismo germânico (de Hegel e Fichte). (SARAIVA: p 90) Segue-se, pois, que a existência de clero é a consequência necessária do transcendentalismo religioso; e para podermos dispensar aquele temos de colocar Deus dentro de nós mesmos. É esta a tese de *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*: a oposição do transcendente ao imanente e do princípio transcendentalista da autoridade ao princípio da livre determinação individual. Segundo Proudhon e também Eça, Deus é, no fundo, uma hipótese sociológica necessária a uma certa estrutura político-social. (SARAIVA: p 95) Assim, tal como a crença num Deus transcendente legitimava a ordem estabelecida e as desigualdades sociais, a ideia de consciência soberana conduzia à igualdade e à realização da justiça, que é para Eça o termo do progresso ou da revolução. (SARAIVA: p 96) Da influência de

(antítese) numa unidade que os supera, que os suprime e ao mesmo tempo conserva. A realidade constitui um processo e, mais do que isso, um progresso através de várias fases que se digeram. A Ideia, com a Humanidade, passa a atuar de modo consciente, passa a autodeterminar-se. Ainda de acordo com Hegel, o surto científico veio sugerir a unidade material de todos os fenómenos... A estas concepções de progresso deu-se o nome de germanismo, em parte por terem sido elaboradas no plano filosófico por pensadores alemães como Herder, Schelling e Hegel. (LOPES: p 866)

¹⁹ Em Antero, a interrogação sobre o problema de Deus irá ser mais profunda e dramática. Ele próprio confessou que a ida para Coimbra lhe varrera num instante a educação católica que transportava. E CATROGA é de opinião que o seu caso não foi isolado. Por diferentes que tenham sido os percursos que levaram ao seu rompimento com o catolicismo, a apostasia anterior indiciava a nova atitude de muitos intelectuais portugueses em relação às consequências das novas filosofias e das novas ciências no entendimento do fenómeno religioso, pelo que aqui também terá de se incluir Eça. (CATROGA, 1993: p 572)

Taine, aliada ainda à de **Proudhon**, resulta, por volta de 1870, uma revolução no espírito de Eça. Segundo **Taine**, a arte é um produto - do meio e do momento histórico. Determinado meio produz a sua própria arte, como produz o seu tipo de homem e os seus costumes. Do outro lado, a teoria proudhoniana e moralista visando a superação dos fins meramente egoístas ou estéticos. De um lado uma teoria científica; do outro, um propósito moralizador... (SARAIVA: p 106) Assim, para Eça, a arte passa a ser vista dentro dos condicionalismos económicos, sociais, geográficos e étnicos que a determinam. Deixa de ser um absoluto; a sua origem já não é uma inspiração divina e torna-se o produto humano, social verificável conforma as condições. (SARAIVA: 87) Não se compreenderia, aliás, uma arte que tivesse em vista unicamente a auto-satisfação do artista, isto é, uma arte pela arte. (SARAIVA: p 104) "*A arte tornou-se o estudo dos fenómenos vivos e não a idealização das imaginações inatas.*" A arte devia proceder pela observação e pelo estudo dos factos sociais observáveis e estar de acordo com o ideal revolucionário. Só uma arte socialmente empenhada, que desse voz à revolução (e não à arte pela arte) estaria à altura dos ditames da ciência²⁰ e da filosofia. (CATROGA, 1993: p 569) É a ideia de que a arte não é um fim em si próprio, mas está ao serviço da coletividade. Temos assim que o proudhonismo juntando-se à influência de Feuerbach e combinando-se com a de Taine - o homem é função do meio - dá forma e estrutura ao pensamento de Eça a partir de 1870 e à ideia de que o homem é um produto do meio e não um absoluto. SARAIVA lembra-nos ainda a influência de Renan: a evocação de um Cristo doce, caridoso, precursor de um socialismo moral e afetivo, vítima das classes estabelecidas, (SARAIVA: p 107) mas aqui o registo já comporta uma forte carga ideológica...

Mas passemos a palavra ao próprio Eça. Em 1871, o grupo de Coimbra já se encontra em Lisboa organizado em "cenáculo." Tendo em Antero uma espécie de mentor, compõem-no Batalha Reis, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Guilherme de Azevedo, Guerra Junqueiro e Eça. É dali que vai nascer a iniciativa das Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, plano de reforma da sociedade portuguesa. (LOPES: 869) Eça interveio com a conferência *A Nova Literatura (O Realismo como nova expressão da Arte)*. Combinando sugestões de Taine e Proudhon, defendeu uma teoria da arte que a considerava condicionada por fatores diversos: permanentes (*solo, clima, raça*) e acidentais/históricos (*ideais*); apontou-lhe uma missão social e moralizadora; criticou a literatura romântica por fugir à sua época; e indicou como missão histórica da nova literatura criticar a velha sociedade, abrindo caminho à revolução - missão proposta à nova escola realista, que Eça exemplificou na pintura com Courbet e na literatura com a *Madame Bovary* de Flaubert.²¹ (LOPES: 871) O que era então o realismo? "*É a negação da arte pela arte; é a proscrição do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada como arte de promover a comoção usando da inchação do período, da epilepsia da palavra, da congestão dos tropos. É a análise com o fito da verdade absoluta. Por outro lado, o Realismo é uma reação contra o Romantismo: o Romantismo era a apoteose do sentimento; o Realismo é a anatomia do carácter. É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos.*" (EÇA apud LOPES: 926) Talvez ainda mais explícito do que na conferência que proferiu acerca do seu proselitismo em relação ao realismo, será Eça uns anos mais tarde, em carta a Rodrigues de Freitas, de 30 de Março de 1878: "*A arte idealista esquece que há no homem - nervos, fatalidades hereditárias, sujeições às influências determinantes de hora, alimento, atmosfera, etc; irresistíveis teimas físicas, tendências de carnalidade fatais; resultantes lógicas de educação; ações determinantes ao meio, etc; a arte convencional, enfim, mutila o homem moral... O que lhe agradeço é a sua defesa geral do Realismo. Os meus romances*

²⁰ A lei comtiana defendia que a arte devia adotar métodos análogos aos das Ciências da Natureza. Esta sobrevalorização da ciência provocou roturas. Mas mesmo em autores como Eça de Queirós, que não aceitavam o *corpus* positivista, o clima cientista não deixou de exercer influência no equacionamento das relações entre a arte e a realidade e no que se pensava ser a crítica ao subjetivismo e ao sentimentalismo românticos. Se é possível detetar na Conferência do Casino o eco das ideias de Proudhon no atinente à função social da arte, também se vê a presença do ensinamento de Taine no que respeita às influências mesológicas na produção da obra literária...esta em vez de ser resultado de um ato de criação de ordem meramente subjetiva estaria dependente do momento histórico em que emergia, da raça a que o escritor pertencia e das instituições que o condicionavam. (CATROGA, 1993: p 570)

²¹ Intervindo nas Conferências com uma comunicação sobre o ensino, Adolfo Coelho, propôs um ensino totalmente científico, baseado na separação da Igreja e do Estado. O projeto d' *As Farpas*, que Eça iniciou quase de imediato, também tinha este sentido de crítica da sociedade portuguesa. Com o artigo inicial, *Estado social de Portugal em 1871*, Eça, estabelece o travejamento ideológico de toda a sua obra desde o *Crime do Padre Amaro* até *Os Maias*. (LOPES: 871)

importam pouco; está claro que são mediócras; o que importa é o triunfo do Realismo – que ainda hoje méconnu e caluniado, é todavia a grande evolução literária do século, destinado a ter na sociedade e nos costumes uma influência profunda. O que queremos nós com o Realismo? Fazer o quadro do mundo moderno, nas feições em que ele é mau, por persistir em se educar segundo o passado; queremos fazer a fotografia, ia quase a dizer a caricatura do velho mundo burguês, sentimental, devoto, católico, explorador, aristocrático, etc. E apontando-o ao escárnio, à gargalhada, ao desprezo do mundo moderno e democrático – preparar a sua ruína. Uma arte que tem este fim (...) É um auxiliar poderoso da ciência revolucionária.» (Correspondência I: 187-188) Mas também merece a pena ler o que alguns doutrinadores da escola realista escreveram. Aceitando as teses de Taine sobre a influência do meio e da raça nas obras literárias, Sampaio Bruno apontava os fatores na origem do surto do romance realista: uma explicação sociológica; um reflexo da vitória da burguesia liberal; uma reação abstrata contra os exageros românticos; uma consequência da influência dos progressos científicos e do determinismo físico-químico generalizado à biologia, à hereditariedade e à psicologia humanas. O naturalismo não é pornográfico, dizia; criticava, contudo, a estreiteza do determinismo físico-químico dos naturalistas bem como a pretensão de impersonalidade realista decorrente do determinismo mecânico que elimina a constante e ostensiva intervenção opinante do autor... (LOPES: 880) A crítica proudhoniana das instituições burguesas deu a Eça um critério e uma norma judicativa para apreciar homens e instituições. A partir do anticlericalismo de Teófilo estigmatiza a influência clerical em *O Crime do Padre Amaro* (há aí o desiderato tanto proudhoniano como positivista de substituir o catolicismo pelo deísmo ou outra forma de religiosidade mais racional ou científica bem como a tendência para descobrir a causa dos males nos aspetos educativos, psicológicos e ideológicos da vida social). Mas, para LOPES e SARAIVA, salta aos olhos a insuficiência da teoria realista da arte, já que considerava o papel do artista idêntico ao do cientista e julgava possível uma reprodução rigorosamente objetiva do mundo social que eliminasse a visão pessoal do autor. A obra de arte, com efeito, faz uma síntese de elementos objetivos e subjetivos, de propósitos, programas de vida, de concepções do destino pessoal e coletivo, de crenças mais ou menos explícitas e por outro lado de dados que o artista percebe no mundo objetivo... O próprio Eça admitia na sua conferência que a teoria do romance realista deixa de fora tudo aquilo que especifica a arte literária em relação à ciência; considera o mundo observado coisa independente do observador, não permite vislumbrar o impulso dinâmico da realidade em que o próprio criador participa, e não dá, um critério para hierarquizar os fatores dessa realidade a não ser em nome de uma norma moralista transcendente a ela, como a da justiça revolucionária proudhoniana que Eça pretendeu servir. (LOPES: 933-934) Como ultrapassou Eça essas insuficiências, para não cair numa reprodução inerte, fotográfica e no fundo sem sentido de casos observados? Através do exagero caricatural de muitos dos seus retratos, deformados com um traço burlesco, bem como com o traço fundamental na sua maturidade: a ironia; outras vezes com um efeito fantástico ou romanesco. (LOPES: 934-935) Os seus romances realistas representam um equilíbrio laborioso rigorosamente planeado. Determinadas personagens como o Dr. Gouveia são porta-vozes, desempenham a função de emitir a doutrina sã, onde já não vibra a ironia; outras como o abade negrão contrapõem o tipo ideal ao tipo satirizado. (LOPES: 938)

Parece-nos, assim, em conclusão, depois de elencar as características da escola realista e depois de ver o ideário que marcou a juventude e o início da idade adulta de Eça, que o romance realista pode ser tomado e analisado enquanto veículo disseminador de um conjunto de ideias ou de teses. Que tese pretendeu então Eça defender com o seu *Crime do Padre Amaro*?

3_A visão de um Eça anticlerical

É consensual afirmar que em toda a sua obra ficcional Eça de Queirós laborou em várias temáticas: a decadência portuguesa, a devoção beata, a perversão do sacerdócio, a degeneração de costumes, entre outras. (REIS, 2005: 70) Com as *Farpas*, Eça como que prepara a sua ficção realista e naturalista:

nelas surgem já temáticas sociais, trabalhadas em termos que remetem para os romances que estão para vir: é o caso da condição social do Clero. (REIS, 2005: 13) É já um Eça consciente das responsabilidades sociais da arte - aquele que vemos nas *Farpas* - acenando já com a necessidade de traduzir a crítica da sociedade portuguesa num registo próprio e autónomo, o romance, como grande género de que o Realismo e o Naturalismo carecem. (REIS, 2005: 14) Ora, entre as temáticas que uma conceção militante de literatura (*e de romance*) tratava de contemplar aparece, à cabeça, entre os estudiosos de Eça, o **anticlericalismo** - atitude cultural determinante na afirmação da geração a que Eça pertenceu, consequência de orientações ideológicas de índole socialista, republicana ou positivista, se é que não eco de um legado de proveniência liberal, cuja referência matricial é Alexandre Herculano. O clero é objeto de apreciações extremamente críticas: a influência perniciosa do sacerdote na vida social e na educação das jovens ou a truculência de certos eclesiásticos, não escapam à sátira queirosiana. E como referências maiores são apontadas *A relíquia* e *O Crime do Padre Amaro*. O trajeto pessoal de Amaro, o comportamento dos membros do clero, a utilização da confissão para condicionar a vida dos crentes são facetas chocantes da atividade espiritual dos padres. (REIS, 2005: 53) Para CARLOS REIS a questão do sacerdócio (celibato, poder temporal do clero, cumplicidades políticas) constitui o tema central do *Crime*. As teses centrais são estas: o sacerdócio sem vocação conduz o padre à degradação do seu ministério; o celibato é entendido como mutilação de instintos que a condição sacerdotal não consegue anular; os sacerdotes arrogam-se um poder que não se cinge à esfera espiritual e que assume uma dimensão social e política - os padres Amaro, Natário ou o cônego dias são exemplos desse poder abusivo que junta a luxúria, a gula e a calúnia. O anticlericalismo é ainda um sentimento que algumas personagens reforçam, como a interpretada pelo Dr. Gouveia, anticlericalismo que tende a atenuar-se com a entrada em cena do abade Ferrão, personificação do sacerdócio praticado de forma piedosa e solidária. Para Eça o que está em causa não é a instituição religiosa, mas antes os responsáveis por deformações levadas a cabo no seu seio. (REIS, 2005: 56-57) Ao padre depravado do romance queirosiano pode ser imputada uma conceção da devoção que ao negar a espiritualidade religiosa se projeta sobre os crentes. Sente-se aqui um Eça próximo de Proudhon e do ideário da obra *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, difundido por Antero e presente na *Causas da decadência dos povos peninsulares*, n' *A velhice do padre eterno* de Junqueiro, 1885, ou nos textos das *Farpas*... Devoção deformada porque transferida para o padre, para as imagens dos santos ou relíquias... Devoção representada como prática imbuída de materialidade quase pagã... Amélia tomava a Sé como a sua ópera: Deus era o seu luxo. (REIS, 2005: 58) Aliás, os exageros da devoção religiosa desviam para a relação com Deus ou os padres a energia amorosa da mulher. Eça trata do tema nas *Farpas* (*O problema do adultério*) afirmando que o estímulo ao amor a Jesus assume contornos verdadeiramente eróticos; é o caso do livrinho de cânticos a Jesus, n' *O Crime*, uma obrazinha beata que Amaro dá a ler a Amélia e em que se encontra a representação de um "amor divino, ora grotesco pela intenção, ora obsceno pela materialidade." (REIS, 2005: 66)

Segundo REIS, *O Crime* procura, assim, demonstrar duas teses: a de que o sacerdócio sem vocação leva o padre à dissolução moral e a de que a fanatização religiosa da mulher provoca a sua destruição. Nesse sentido assume especial importância a caracterização dos dois protagonistas, onde a persistência da hereditariedade, a influência do ambiente religioso e o temperamento sensual acabam por deixar a sua marca. (REIS, 2005: 18) Tudo concorre em Amélia para um entendimento e para uma vivência da religião como espetáculo e como prática material de contornos sensuais, que não espirituais. Das personagens secundárias ressaltam, como exceções positivas, duas: o Dr. Gouveia e o abade Ferrão. O primeiro, médico racionalista e anticlerical, agindo e pensando com inteira liberdade; o segundo, contrastando com os maus padres. (REIS, 2005: 19)

A opinião de REIS é assim muito clara. No *Crime do Padre Amaro*, a nota temática transversal a todo o romance é o anticlericalismo, a crítica acesa à condição do Clero e à sua maléfica influência social.²² Ainda assim, ressalva em *O essencial sobre Eça de Queirós* que o anticlericalismo queirosiano não se confunde com uma atitude radicalmente antirreligiosa. Convocando a carta de Fradique Mendes a

²² Também MATOS FERREIRA (Dicionário de Eça de Queirós) é de opinião que Eça se confronta com um determinado modelo de cristianismo: o catolicismo romano beato e clerical. Segundo este autor, Eça é contundente para com o devocionismo sentimental e o beatismo. Criticando a sobreposição do sentimento à razão, ele encontra neste comportamento a inclinação para a passividade, para o ócio vazio e piegas, para as perturbações q causam a ruína dos laços familiares e sociais. Mas estes comportamentos são apenas o resultado da forma adulterada como o padre realiza a sua missão na sociedade, acabando por incrementar o beatismo. Para Eça n está em causa o cristianismo; o problema é o da perversão introduzida pela Igreja, cuja expressão é o padre e a beata, expressões de uma determinada ordem social. Mas Eça não preconiza uma sociedade sem clero! Tem antes uma imagem ideal de padre - aquele para quem a fé é convicção e vivência profunda, praticando a caridade, atento e cuidadoso com a pacificação das almas lembrando os velhos homens evangélicos.... (FERREIRA, 1997: p.821 e 823)

Guerra Junqueiro, o que está em causa não é tanto a religião, muito menos os seus fundamentos cristãos ou a mensagem evangélica. Figuras bondosas como o abade Ferrão ou o padre Soeiro representam uma imagem positiva da prática sacerdotal e a sedução de Eça pela figura de Cristo e por vidas de santos confirmam essa imagem positiva de atitudes religiosas solidárias com os que sofrem. Isso não impede Eça de se debruçar sobre o sacerdócio e sobre a devoção como práticas religiosas a ponderar criticamente. (REIS, 2005: 55) Parece-nos porém que além do anticlericalismo, o Crime do Padre Amaro poderá encerrar uma outra mensagem.

4_ A Questão religiosa na 2.^a metade do século XIX: o Estado e a Igreja

Importa também saber, antes de analisar *O Crime do padre Amaro*, o contexto social, político e religioso em que Eça escreveu o livro, sabendo nós que grande parte do romance foi escrita em Portugal antes de ser colocado cônsul em Newcastle. Como estava sendo gerida a questão religiosa? Em que pé estavam as relações entre o estado e a Igreja? Que episódios conflituais marcam este período? É o que vamos tentar responder.

A. POLÍTICA ECLESIASTICA LIBERAL DURANTE A REGENERAÇÃO

A ordem política liberal burguesa reconhecia e atribuiu uma função estruturante à instituição eclesiástica: ao catolicismo cabia um papel importante na aglutinação das consciências. Por isso, a lei fundamental instituía a confessionalidade do Estado e impunha a tutela da instância religiosa pelo poder civil (v.g: nomeação de bispos e párocos pelo governo), na sequência, aliás, da teoria política regalista pombalina.²³ (NETO: p 265-266) Com efeito, a incipiente estrutura administrativa em que se baseava o poder político reclamava a intervenção do clero nalguns domínios (v.g: registo paroquial, organização de eleições). “O padre adquiriu o estatuto de agente do estado-nação!” (NETO: p 267) Desta forma, com a emergência da ordem política burguesa e com a prossecução por parte das elites governantes de uma orientação política de inspiração regalista, procurou-se uma maior integração da Igreja no sistema constitucional - a harmonização social só poderia ser alcançada com a integração do aparelho religioso no sistema político - assistindo-se a uma governamentalização crescente da atividade eclesiástica e da instituição religiosa - com a utilização do seu aparelho em tarefas administrativas - bem como à tendência para a sua “domesticação” e “nacionalização.”²⁴ (NETO: 268 e 272)

Mas a Igreja jamais aderiu plenamente ao regime constitucional. Sinal disso foram as constantes conspirações dos padres legitimistas face às autoridades liberais (NETO: 268) e a desobediência sistemática do clero ultramontano relativamente às determinações do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça. (NETO: 272) A Igreja não aceitava o papel instrumental que a elite dominante lhe pretendia atribuir. A evolução da política da Santa Sé também só reforçou essa recusa. A definição do dogma da Imaculada Conceição - 1854 -, a publicação da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* - 1864 -, e a proclamação da infalibilidade pontificia - 1870 - foram momentos importantes na trajetória doutrinária antiliberal da cúria romana. No primeiro documento, o papa condenava o racionalismo, o naturalismo, o galicanismo, o liberalismo e o socialismo; no segundo, rejeitava o princípio da separação do Estado da Igreja e anatematizava o progresso e a civilização moderna. (NETO: 273) O desenvolvimento do absolutismo papal assim como a divulgação de princípios teocráticos tiveram eco na Igreja portuguesa e deram um novo estímulo à facção ultramontana, que recorria a jornais como *A Nação* para a guerra ideológica contra monarquia constitucional.

O poder político secularizado impunha aos membros de Clero a colaboração em atividades administrativas diversas, no que constituiu uma espécie de estatização da Igreja.²⁵ Neste âmbito, os

²³ N obstante a continuidade desta ligação orgânica entre as duas instituições, a religião e o culto conheceram uma certa desvalorização c a emergência do liberalismo

²⁴ 1848, assinatura de um convénio entre Portugal e a Santa Sé. Ao invocar em 1858 a concordata, Herculano qualificou-a como um verdadeiro monumento de subserviência. O seu texto estatuiu as ordens religiosas femininas e admitia o reinício da profissão de frade...recuperação progressiva de posições por parte de forças ultramontanas, esboçada na década de 50 e acelerada a partir de 1860...esta ofensiva clerical acentuar-se-ia nas décadas de 70 e 80 e iria suscitar uma resposta de liberais, republicanos e socialistas... (NETO: 271)

²⁵ O Estado liberal procurou subtrair o aparelho eclesiástico à influência do papado exercendo vigilância sobre a doutrina emanada da Santa Sé. O beneplácito régio não seria concedido à encíclica *Quanta Cura* nem ao *Syllabus*; as decisões do Concílio vaticano I também não tiveram divulgação oficial, em virtude da frontal oposição das teses romanas aos princípios ideológicos liberais. (NETO: 280)

liberais acharam que era necessário formar um novo clero, liberto das ideias e valores ultramontanos. A classe paroquial deveria ser inteligente, ética e culturalmente bem formada e não se assumir como inimiga das instituições vigentes. A imprensa liberal, aliás, condenava o preenchimento dos benefícios paroquiais com padres ignorantes, devassos, miguelistas e reacionários (*O português*, 1862). (NETO 274) O ministro Moraes de Carvalho, em 1862, pretendeu regularizar o acesso da classe paroquial aos benefícios eclesiásticos através de um decreto que estatuiu o concurso documental e as provas públicas como mediação necessária ao processo de renovação do Clero. Assim, o governo podia controlar a atribuição dos cargos eclesiásticos e impedir a sua ocupação pelos padres ultramontanos. (NETO: 273) Mas uma grande parte da classe paroquial recusava a funcionarização imposta pelo Estado, ao politizar as suas atividades religiosas.

Foi neste contexto de conflito ideológico que eclodiu o debate sobre a secularização do Estado. Em 1864, o deputado Levy Maria Jordão propôs acabar com a “religião oficial do Estado”, mas não obteve o aplauso da câmara. Não surpreende que os grupos sociais dominantes se mostrassem favoráveis à manutenção da confessionalidade do Estado. A elite política nunca abdicou da ideia de uma religião oficial e dos valores do Cristianismo – fundamento ético e moral reprodutor da sociedade liberal (NETO 273) - pelo que teria que recusar a proposta de separação do poder civil da esfera espiritual sugerida pelos liberais católicos e de contestar o pluralismo religioso. (NETO 274) O opúsculo que melhor expressou a ideologia liberal católica - *O papa rei e o concílio*, de 1870 - foi publicado pelo professor de direito eclesiástico, Manuel Nunes Giraldes: pretendia cingir a Igreja a atividades meramente espirituais e demarcar a instituição das atribuições temporais que segundo ele deviam caber exclusivamente ao poder civil. Opunha-se à dogmatização da infalibilidade pontifícia e ao centralismo romano proclamados no Concílio Vaticano I (1869-1870). Seria o seu colega Manuel Emídio Garcia o primeiro a propor a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Não aceitava a fórmula de Cavour «Igreja livre no Estado livre» já que pensava que isto conduziria à sujeição do poder temporal à esfera espiritual. A seu ver, a liberdade de consciência era incompatível com a existência de uma religião oficial; propunha a substituição daquele princípio pela fórmula «religião livre no Estado indiferente» Posteriormente republicanos e socialistas passaram a lutar pela realização deste objetivo.²⁶ (NETO 274)

B. CONGREGANISMO E ANTICONGREGANISMO. DUAS FACES DE UMA MESMA QUESTÃO

1857 marca a primeira tentativa de reintrodução das ordens religiosas em Portugal, com a vinda das Irmãs da Caridade. Nos anos seguintes vai assistir-se à instalação progressiva de várias congregações católicas, as quais irão dirigir prioritariamente as suas atividades para o ensino e a assistência. Por um lado, este movimento obedecia a uma estratégia delineada pela cúria romana para restabelecimento da influência da Igreja na sociedade portuguesa. Por outro, as limitações do estado higienista no campo da beneficência pública abriram a possibilidade de intervenção das religiosas neste domínio. O poder pretendia compatibilizar catolicismo com liberalismo; mas este objetivo era contrariado pelo catolicismo ultramontano que continuava a exercer a sua hegemonia ao nível da mentalidade popular. Foi no contexto do avanço da secularização das consciências que a questão das Irmãs da Caridade emergiu. A discussão sobre o congreganismo prolongou-se quatro anos e transcendeu a presença das religiosas francesas e dos padres lazaristas em Portugal. (NETO: 276) Do lado liberal do confronto estiveram vários títulos de imprensa – jornais como *O português*, *Jornal do comércio*, *O futuro*, *O rei e a ordem*, *O eco popular*, *O Asmodeu*. Entre os deputados anticongreganista, estiveram Vicente Ferrer Neto Paiva, José Estevão ou Lobo d'Ávila. Já as ideias clericais foram veiculadas pela imprensa legitimista: *A Nação*, *O bem público*, *A opinião*. Alexandre Herculano rejeitava qualquer cedência do governo às Irmãs da Caridade. A acirrar os ânimos, 1858 marca o início da reorganização dos jesuítas em Portugal. Franciscanos, Irmãs Doroteias, Padres do Espírito Santo, Beneditinos, Redentoristas também se instalaram no nosso país - tudo congregações que optavam pelo exercício de atividades no campo ensino, assistência e organização de

²⁶ 1883 v deputados confrontados com os progressos do clericalismo e perante a ofensiva da Igreja destinada a uma recuperação da sua influência na sociedade, na política, no ensino e na assistência pública, procuraram ampliar os mecanismos de controlo do Estado sobre a instituição religiosa. (NETO 275)

campanhas de missionação em várias regiões do país.²⁷ (NETO: 277) Tratou-se de uma verdadeira guerra religiosa entre clericais e anticlericais, contradição insanável entre os adeptos de uma sociedade livre e secularizada e os defensores da restauração de um modelo social clericalizado e ideologicamente dominado pelo catolicismo. (NETO: 276) A presença das ordens monásticas em Portugal deu origem a uma nova campanha anticongreganista. O anticlericalismo liberal retomou a herança antijesuíta pombalina e filiou-se na ideologia anticongreganista presente na legislação de Joaquim António de Aguiar (NETO: 277) que não era idêntica ao anticlericalismo manifestado pelo livre-pensamento a partir da década de 80. Deístas, os liberais aceitavam o catolicismo e compreendiam a importância do seu papel agregador; remetiam a religião para a esfera da vida privada e atribuíam características fundamentalmente profanas ao poder público. O anticlericalismo assumido pelos livres-pensadores baseava a sua ideologia numa conceção agnóstica e ateia do universo. Nos finais do século, esta variante anticlerical identificou-se com o laicismo. O fenómeno da laicidade tem raiz no iluminismo e no liberalismo, embora adquirindo novos ingredientes com a emergência da mentalidade científica na segunda metade do século XIX. O positivismo e o cientismo rompiam com a visão católica do mundo. Os seus mentores bateram-se pela desclericalização da sociedade bem como pela redução da influência social da Igreja. Liberais e republicanos manifestaram o seu protesto contra a restauração das ordens religiosas e contestaram o aumento da sua influência sobre a sociedade e a cultura. Nesta medida o anticongreganismo e o antijesuitismo constituíram a expressão visível de uma verdadeira guerra de religião, que percorreu todo o século XIX (clericalismo vs anticlericalismo). Em 1884, solicitou-se ao governo o restabelecimento das ordens religiosas. A partir de 1887, as irmãs da caridade e as irmãs hospitaleiras começaram a penetrar novamente nos estabelecimentos de saúde da província, facto que levantou os protestos de liberais e republicanos e que esteve na origem da realização de comícios marcadamente anticlericais em cidades como Aveiro e Porto. (NETO: p.278)

Em conclusão, a questão religiosa em Portugal na segunda metade do século XIX em lugar de estar dirimida estava ainda em ebulição. É natural que Eça, escritor realista, refletisse nos seus romances estas questões bem como a sua posição ideológica relativamente a elas. Não duvidamos de que o *Crime do Padre Amaro* seja efetivamente um romance de tese, pelo qual podemos vislumbrar o pensamento de Eça.

5_Laicidade, secularização e livre pensamento

Depois de termos visto como Eça e o seu *Crime do Padre Amaro* são geralmente arrumados com o epíteto de anticlericais, interessa-nos ver se essa qualificação não é um tanto ou quanto redutora e não estaremos, quando falamos de Eça, em presença de um pensamento mais maduro, mais elaborado, mais esclarecido. Há que surpreender então um outro conjunto de conceitos e fenómenos imprescindíveis para entender a Questão religiosa do século XIX. São eles os conceitos de Secularização e laicidade bem como as suas degenerescências: secularismo e laicismo, de forma a verificar se não é delas que o pensamento de Eça é tributário, mais do que do anticlericalismo. De forma a estabelecer solidamente estes conceitos iremos seguir a lição magistral de CATROGA.²⁸

Secularização_O conceito de secularização relaciona-se com a afirmação da Modernidade. O que é então secularização? Segundo CATROGA, é a saída de sectores da sociedade e da cultura do domínio do religioso, é o processo pelo qual as instituições religiosas perdem a sua significação social; secularização qualitativa ou dessacralização é a transferência do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano. (CATROGA, 2010: 15,16,17) Secularização deve ser ainda entendida como a paulatina distinção entre o século e as objetivações dogmáticas e institucionais do

²⁷ Protegidos por alguns setores da aristocracia, os padres da Cia fundaram colégios em Campolide Lx, São Fiel, Castelo Branco e v residências em cidades como Lx, Porto, Braga, Covilhã e C. Branco. Os franciscanos q pretendiam fazer concorrência aos jesuítas instalaram-se no convento varatojo 1861, Peniche 1884 e Braga 1890.

²⁸ CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Almedina, Coimbra, 2010;

religioso como igreja.²⁹ A nível político o fenómeno é compreensível: a autonomização do político para se desenvolver teve de se subtrair à influência da Igreja, obrigando-a a cingir-se à sua vocação espiritual primitiva. Se esta cultivava a distinção com o poder temporal, os construtores da Modernidade relembra-lo-ão, lutando para que César fosse indiferente, neutro ou separado do poder religioso. (CATROGA: 2010: 24) Por outro lado, verifica-se uma clara tendência para o Estado subordinar aos imperativos da sua razão todos os negócios dos súbditos incluindo os religiosos. O antropocentrismo representou assim o incentivo à conquista na terra da felicidade plena; consequência: o anúncio da morte de Deus (Nietzsche). (CATROGA: 28) Mas a filosofia e a teologia também ajudaram. As confissões protestantes vieram instalar uma distância intransponível entre Deus, transcendente e absoluto, e o homem, ente predestinado e entregue a si mesmo num mundo dessacralizado. Com transcendentalismo de Kant, entende-se Deus como um postulado racionalmente inverificável – sonho da emancipação humana; esta impossibilidade do universo metafísico tradicional foi o contributo da filosofia kantiana para a secularização, ou seja, a passagem de uma atitude de heteronomia e menoridade do homem para a maioridade autónoma, assumida como liberdade de pensamento... (CATROGA: 26) Por outro lado, o entendimento do fenómeno religioso como uma manifestação histórica impulsionou a secularização. A deificação da humanidade traria a necessária morte de Deus ou pelo menos a coexistência insolúvel da Sua incognoscibilidade com os resultados da ciência. A promessa do definitivo controlo do futuro era algo impossível de realizar enquanto o homem fosse um ser tutelado e ontologicamente diminuído. A dessacralização do mundo e da vida traria o fim da história. De modo semelhante, Weber falava na desmagificação do mundo, o que só veio aumentar a tensão relacional entre a religião e os sistemas socio-culturais que deram corpo à modernidade. (CATROGA: 34 e 36) Por fim a questão lexical. A génese de vocábulos como secularizar e secularização ocorre na segunda metade do séc. XIX. Secularizar era o ato jurídico q visava expropriar a posse de bens temporais da Igreja, para os destinar a fins exclusivamente profanos. (CATROGA: 5657) O dicionário de Oxford dicionariza o termo em 1851. Mas já em 1846 aparecera a London Secular Society, com o objetivo de lutar contra os poderes temporais da Igreja e da religião e em prol da secularização da sociedade. O termo secularismo, por sua vez passa a significar interpretar e regular a vida prescindindo tanto de Deus como da religião. (CATROGA: 60) Desta forma, o conceito de secularização passou a conotar a perda nas sociedades modernas ocidentalizadas da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social. (CATROGA: 62)

Secularização política. Religião Civil_A secularização política teve origem na Inglaterra. Foi Hobbes no seu *Leviathan* que veio afirmar que os dissídios religiosos eram uma permanente ameaça de morte; daí ser dever do Estado garantir a existência de um espaço público pacificado no qual a religião teria lugar desde que a título privado e na condição de que os seus princípios morais e o seu proselitismo não perturbassem as regras de direito ditadas pelo soberano (CATROGA: 228) Mas também na França. A imposição em França de um conceito de estado republicano, integrativo e incluso, levou a que a proclamação dos direitos do homem e do cidadão arrastasse consigo uma política de descristianização que tentou implantar uma religião civil. (CATROGA: 233) Esta, deixou de recorrer a princípios transcendentais, limitando-se a sacralizar o secular, ao mesmo tempo que laicizava o religioso: uma sacralização sem transcendência dos valores estruturantes da própria república. (CATROGA: 239-240) No séc. XIX assistir-se-á ao funcionamento de uma religião civil cada vez mais centrada em normas ético-sociais e em evocações, símbolos e ritos promovidos, tão-somente, para revestir de alguma sacralidade os alicerces e as expectativas de uma realidade sociopolítica secularizada e de cunho patriótico e democrático. Em França, a laicização implicou o refluxo da importância social do religioso, patente na restrição do espaço institucionalmente coberto pela religião, e na desinstitucionalização desta última (v.g: através das leis

²⁹ Esta hermenêutica aparece já sugerida nos textos sagrados, com a historicidade da revelação do sagrado; a desdivinização do universo; a dessacralização da política, com a cesura entre o império e o reino espiritual. O cristianismo prometia a salvação num outro mundo rejeitando a confusão do religioso com o político: importava devolver a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Segundo Sto. Agostinho, o cristão não podia confundir as duas cidades, devendo obedecer às autoridades estabelecidas. (CATROGA: 2010: 22-23)

escolares de 1880, da lei da separação das igrejas e do estado...) A centração terrena das expectativas do homem trouxe uma mudança: a sacralização de valores como a crença nas capacidades que a razão positiva e científica teria para acelerar o progresso. (CATROGA: 241-242) Este tipo de mundividência não deixava de secularizar expectativas de índole escatológica. Só q estas tinham dificuldade em aquecer as almas; o seu além era demasiadamente terreal, elitista em comparação com a esperança salvífica mais democrática oferecida pelas religiões transcendentais, que acenavam para uma vida post-mortem, a q todos podiam aspirar... (CATROGA: 257)

Laicidade e Laicismo_Diz CATROGA que se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é ou foi uma laicidade e sobretudo um laicismo. Diferenciemos os conceitos. Secularização: decréscimo da pertinência social e cultural da religião como quadro normativo; fenómeno de longa duração e sem sujeito ativo explícito, porque mais dependente da dinâmica interna das sociedades do que do propósito planificador da instância política. Laicização: implica um intervencionismo mais direto do Estado na instituição da liberdade de consciência e na neutralização do religioso na vida pública.³⁰ (CATROGA: 273-274) Para o avanço deste movimento modernizador, a nova filosofia reivindica o exercício autónomo da razão crítica liberto de todos os dogmatismos e reclama como a primeira das liberdades a liberdade de consciência e o livre-pensamento. Chamar-se-á laicidade à institucionalização da diferença entre o espiritual e o temporal, o Estado e a sociedade civil, o indivíduo e o cidadão. Laicismo, laicização são expressões que puderam ser adotadas pelo discurso positivista para dignificar a oposição a clerical e a clericalismo; a oposição a todo o universo de referência confessional religiosa. Nos países do sul europa, laico e seus derivados serão transferidos do seu contexto religioso e sujeitos a uma releitura sobredeterminada pelos ideais de racionalidade, autonomia, emancipação, progresso e democratização, dando acolhimento a palavras como laicidade e laicismo; nestas regiões as especificidades da secularização foram inseparáveis do confronto de Roma com a Modernidade, antítese bem ilustrada pelas anatematizações lançadas pelo papado desde finais XVIII.³¹ (CATROGA: 283-284)

Anatematizações da Modernidade que têm raiz nos fundamentalismos e integristas, na intolerância e na crítica à modernidade, à autonomia individual, ao liberalismo, ao espírito crítico e à hermenêutica bíblica... Os fundamentalismos nasceram porque a modernização começou a relegar o religioso para a esfera da sociedade civil e a secundarizar o seu papel instituinte das normas morais e das leis que pautam a vida individual e social. (CATROGA: 286) Nos países de hegemonia católica houve uma geminação antitética entre integrista e laicismo: os defensores da laicização consideravam a primeira como expressão mais radical do clericalismo. Neste contexto de luta, vocábulos como laicidade e laicismo vieram oferecer novos conteúdos semânticos já que a sua dicionarização (1871, Larrousse; 1877, Littré) é claro indicador da sua operatividade não só lexical mas sobretudo político-ideológica. (CATROGA: 290-292) Nos Países católicos do sul da Europa termos como estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização impuseram-se como vocábulos que constituíam instrumentos de luta contra a influência do clero e da igreja católica senão contra a própria religião. A nova terminologia não irá rejeitar a que tem origem em *saeculum*. Em Portugal o termo secularização continuará a ser aplicado pelos setores anticlericais como equivalente a laicização Mas a ênfase q se punha em laicidade e seu derivados tinha finalidade dar um sentido mais político e militante à demarcação entre o religioso e o profano, o público e o privado. Não bastava realizar a separação; ter-se-ia de ir mais longe; o Estado devia ser chamado a desempenhar ações positivas em ordem a laicizar-se. (CATROGA: 297) Foi no terreno do combate pela desconfessionalização do poder político que estes vocábulos se consolidaram bem como a noção **de que** o Estado enquanto instituição

³⁰ O processo laicizador afirmar-se-á prioritariamente no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que ele, se visava separar as igrejas da escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar ideias, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobredeterminadas por finalidades de cariz mundividencial.

³¹ Com o Syllabus, 1864, Pio IX fulmina o indiferentismo, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo absoluto, o comunismo, as sociedades secretas, as sociedades liberais, a autonomia das leis morais em relação à lei divina, a autonomia da filosofia e da ética, as liberdades de consciência, pensamento, opinião, religião e cultos, tal como censurou a reconciliação com o progresso, afirmando que o pontífice romano não podia nem devia transigir com o liberalismo e com a civilização moderna. Impôs a dogmatização da Imaculada Conceição em 1854 e o Concílio Vaticano II, 1870, consagrou a infalibilidade papal... (CATROGA: 290)

religiosamente neutra teria de manter independência em relação às igrejas. A laicização seria assim a libertação do Estado dos seus nexos com as igrejas e confissões religiosas. (CATROGA: 299, 301) Mas o caderno reivindicativo da laicidade veio a concretizar-se como um laicismo; na sua aplicação o conceito ultrapassou a esfera da neutralidade/indiferença. Como a laicidade tinha de se afirmar num campo atravessado por intensos conflitos político-ideológicos –oposição do clericalismo à modernidade – este parto doloroso tornou débeis as suas fronteiras com o laicismo, resposta totalizadora às pretensões igualmente globais do clericalismo. (CATROGA: 302, 304) A Igreja manteve sua autonomia bem como a estrutura transnacional; por isso continuará a reivindicar estatuto de independência e superioridade em relação ao estado-nação, luta que a levará no XIX a ser ainda mais ultramontana, antimoderna e monolítica. De onde resultou o recrudescimento do conflito anticongreganista e anticlerical e o empenhamento das forças modernizadoras em fazerem do estado a instância instituinte do pluralismo religioso e da separação entre a sociedade política e a sociedade civil. A laicidade surgiu onde existia uma mais clara oposição entre o mundo eclesial e o mundo político. Isso explica porque em muitos países a afirmação da modernidade deu origem a um forte sentimento anticlerical, aparecendo a secularização inseparável da luta contra o poder que a Igreja-instituição mantinha sobre a sociedade e os indivíduos. (CATROGA: 306) Daí o grito de Gambetta, de 1877: “Le clericalisme, voilà l’ennemi!” A laicidade foi inscrita nos programas políticos que desejavam acelerar o processo secularizador sendo apresentada como único caminho que conduziria à autonomia e à emancipação dos indivíduos.

Os efeitos da secularização/laicização foram a cesura entre a esfera política e a religiosa; a pública e a privada; a privatização das crenças; a afirmação da autonomia do indivíduo perante a justificação transcendente da ética. Os seus prosélitos tinham como alvo polémico aqueles q a seus olhos simbolizavam o obscurantismo e a intolerância e q impediam o progresso e a emancipação. A laicidade foi vivida como um proselitismo... Em 1912, Ferdinand Buisson publicou *La foi laïque*. (CATROGA: 317 e 322) E esse proselitismo deu aso a posições científicistas convictas da iminente morte de Deus. Para estas posições, que pretendiam ir mais longe que o anticlericalismo liberal – que tinha sonhado com uma reforma do catolicismo que o compatibilizasse com a modernidade – ou que o anticlericalismo republicano – defensor do princípio Igrejas livres no estado livre... a sobrevivência do sentimento religioso era vista como uma monomania ou uma patologia passível de explicações antropométricas. Em nome da razão e da ciência, estas teorizações abusaram de um conceito de verdade contrário ao cariz hipotético que esta possui no trabalho científico, apresentando-a como ditado definitivo e absoluto, interpretação que fazia da laicidade um laicismo, uma fé e um novo dogmatismo. Deus era apresentado como símbolo justificador de toda a opressão, pelo que não bastava dizer como Gambetta “le clericalisme, voilà l’ennemi.” Esta divisa tinha de ser completada por outras: “ni Dieu ni prêtres” ou “ni Dieu ni maître.” Tal como durante séculos, o homem foi morto pelos poderosos para que se acreditasse num Ente Supremo, também a futura libertação da humanidade só seria possível com a definitiva morte de Deus. (CATROGA: 325-326)

Em Portugal, a Monarquia constitucional reconhecia o catolicismo como religião oficial do Estado. Os liberais portugueses não confundiam seu antijesuitismo, anticongreganismo e anticlericalismo com a valorização positiva do papel social da religião e da Igreja, desde que esta pudesse funcionar como espécie de religião cívica e nacional. Não iam tão longe propondo o regime da Igreja livre no Estado livre já q não prescindiam de uma certa tradição regalista e fazer do catolicismo uma espécie de religião civil da ordem liberal. Em 1870, a situação altera-se, com republicanos e socialistas, a apresentarem-se como alternativa ao liberalismo monárquico. As vanguardas intelectuais descristianizaram-se, sob influência de novas filosofias (positivismo, evolucionismo spenceriano, darwinismo, materialismo mecanicista). A contestação do poder da Igreja e do comportamento dos seus membros transformar-se-á em crítica à própria essência das religiões, tornando o laicismo sinonimo de

livre-pensamento e de descristianização (Jaime Magalhães Lima, incompatibilidade entre ciência e dogma). (CATROGA: 361-362)

O Livre-pensamento contra a Igreja³² _O livre-pensamento foi a expressão mais radical da luta pela secularização e pela laicização da sociedade, pelo que fazer a sua análise é condição necessária a um mais profundo entendimento do fenómeno da descristianização, sobretudo das elites mais intelectualizadas dos países europeus predominantemente católicos. O Livre-pensamento foi um movimento que ganhou maior relevância nas últimas décadas de Oitocentos, foi liderado por figuras de indiscutível prestígio intelectual e associou a si o anti-ultramontanismo e o anticongregacionismo (herdados da tradição regalista, iluminista e liberal), pelo que constituiu uma resposta veemente à ofensiva da Igreja contra os valores essenciais da Modernidade. (CATROGA, 2001: 255-256) Para o livre-pensamento, lutar pela emancipação intelectual, moral, política e social em nome da liberdade de consciência e de pensamento, seria a pedra de toque que diferenciaria a luz do obscurantismo, o progresso da reação, o dogmatismo do livre-pensamento, pelo que estudar a estratégia cultural que lhe esteve subjacente é seguir o processo de transformação do anticlericalismo em laicismo, expressão suprema do fenómeno da secularização. (CATROGA: 256) A expressão livre-pensamento foi usada pela 1.ª vez em 1667, pelos membros da *Royal Society*. Mais tarde, os discípulos de Locke foram apelidados de *freethinkers* por defenderem o deísmo, a tolerância religiosa e a separação do Estado e da Igreja. Na Alemanha, e num plano mais filosófico, a secularização dos fundamentos do conhecimento e da ética, levada a cabo por Kant, contribuiu para a crítica às religiões históricas, em nome da superioridade de uma religião da Razão, que se confundia com a prática de uma moral racional autónoma. Hegel dialetizou a hermenêutica do fenómeno religioso, explicando-o como momento ultrapassado pela necessidade de o Espírito se realizar e assumir consciência de si. A *Aufklärung* alemã não se opôs à verdade religiosa, mas procurou racionalizá-la, conciliá-la com a revelação, em ordem a que a razão humana pudesse demonstrar por si mesma a existência ou a postulação de Deus, do livre-arbítrio, da imortalidade da alma, bem como de uma ordem moral imanente, autónoma e de vocação universal. Esta racionalização e eticização do religioso foi inseparável da crítica ao transcendentalismo, às superstições, ao particularismo e à dependência da religião e da política. (CATROGA: 257) Em França, manifestou-se uma tendência que para alguns é a verdadeira matriz do L-P: a defesa da incredulidade e reivindicação da liberdade de pensar; os seus prosélitos foram designados de libertinos (deístas: Voltaire e Rousseau; panteísta: Diderot; materialistas/ateus Holbach, Helvetius). Se o racionalismo do XVIII ainda não visava destruir a religião, criou um clima anticlerical e antidogmático, acelerando, se não a descristianização, pelo menos a descatoлизация dos meios mais intelectualizados. (CATROGA: 258)

Foi a partir de meados do séc. XIX que se assistiu à reatualização da herança racionalista de setecentos, à denúncia dos atropelos à liberdade de pensamento e consciência e a combater pela laicização da sociedade. Foi na sequência da onda conservadora que se seguiu ao fracasso das revoluções de 1848 e às decisões da Igreja contra a Modernidade – consubstanciadas na reafirmação do dogma da Imaculada Conceição, 1854, na encíclica *Quanta Cura* e nas anatematizações do *Syllabus*, 1864, assim como na dogmatização do poder papal e em outras deliberações do Concílio Vaticano I, 1868-1870 – que alguma inteligência europeia se convenceu de que era necessário organizar o combate a favor de uma nova revolução cultural, conducente à instauração de uma sociedade que possibilitasse a definitiva emancipação cultural, política e social do género humano. (CATROGA: 259) As primeiras sociedades livres-pensadoras aliaram as suas reivindicações laicistas (ex: funerais civis...) a outras de pendor socialista e inseridas num pano de fundo doutrinal de inspiração atea e materialista – o que inquietou o anticlericalismo liberal, deísta e espiritualista (ex: recusar a presença do padre nos funerais, batizados e casamentos (“A Paz da alma repousa na negação de Deus”). Como afirmou Proudhon, “Dieux c’est le mal”. Com o tempo a tendência materialista, agnóstica e positivista ganha peso, opções que irão secundarizar a influência do espiritualismo e dos partidários da religião natural e reforçar o peso dos democratas e socialistas. Na França, a queda do império, o impacto da comuna e a luta ideológica a favor da consolidação da III República alimentaram o clima propício ao crescimento do anticlericalismo. (CATROGA: 260-261) Em 1877, a vitória definitiva dos republicanos levou ao lançamento de uma ofensiva laicizadora liderada por Gambetta (“*Le clericalisme, voilà l’ennemi*”) e Jules Ferry. A obra laicizadora da III

³² Também aqui iremos seguir a lição magistral de CATROGA: Fernando Catroga, O livre-pensamento contra a igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal [séculos XIX-XX]. Revista de História das Ideias, volume 22 [2001]

República correu a par da realização de numerosos congressos anticlericais (separação das igrejas e do estado, moral sem Deus, lp na família...), da aposta na religião civil como alternativa às religiões transcendentais e na campanha pela laicização do ensino. Com a consolidação da III República, o livre-pensamento francês encontrou condições políticas e ideológicas favoráveis ao seu desenvolvimento. (CATROGA: 262/263) Todo este proselitismo deu força ao laicismo francês. Se as ideias materialistas eram fortes nos sectores de inspiração socialista e anarquista, o livre pensamento de inspiração republicana, deísta e espiritualista nunca sofreu a secundarização a que foi relegado noutros países latinos e católicos, como Portugal. E o seu ideal de laicidade corporizava-se na separação das Igrejas e do estado, na secularização da escola, na separação da família e da igreja, bem como na defesa de uma moral sem deus. Era esta a intenção dos círculos mais ateus, nos quais a herança blanquista e proudhoniana foi sendo integrada em perspectivas marxistas e anarquistas. Para eles não bastava dizer “*Le clericalisme, voilà l’ennemi.*” Importava juntar a esta divisa o princípio de Proudhon, “*Dieu, c’est le mal*” e ainda “*Ni Dieu ni prêtre*” para se alcançar o ideal de emancipação social e político consubstanciado na divisa “*Ni Dieu ni maître*”. (CATROGA: 264)

O livre-pensamento albergava várias sensibilidades que só a aceitação de uma atitude racionalista semelhante e de um mesmo adversário unificava. Daí a dificuldade em encontrar uma base doutrinária que fosse consensualmente aceite. Ainda assim foi ganhando corpo uma espécie de programa comum, de que fariam parte as seguintes exigências: secularização dos cemitérios, cremação, ensino laico, fundação de escolas racionalistas, abolição do juramento religioso, nacionalização dos bens das congregações religiosas, secularização dos serviços de assistência nos hospitais, se atacava os privilégios do clero, defendia a separação das Igrejas do Estado e o sufrágio universal. Propósito mais amplo: contestar as religiões reveladas em nome da crença nas capacidades perfectíveis da humanidade e no potencial emancipador da razão e da ciência. Tais objetivos estendiam a sua crítica à essência da própria religião, num tempo de vincada hegemonia cientista e defesa da tese segundo a qual a questão religiosa/a laicização completa da sociedade estaria indissociavelmente ligada à sua democratização política e à solução da questão social. Projeto totalizador, visando uma secularização externa (institucional) e interna (fundamentação imanentista e social da ética e da moral + socialização de ideias, valores e atitudes libertos da tutela e das expectativas religiosas), o movimento livre-pensador tem de ser colocado na confluência das atitudes filosóficas que terão construído a Modernidade: o empirismo e o racionalismo crítico.³³

O livre-pensamento em Portugal Em Portugal, a vertente livre-pensadora do anticlericalismo alcançou uma radicalidade só explicável pela dimensão vanguardista que ganhou, mas que foi resposta à força do clericalismo e a sua resistência à Modernidade. Para os sectores mais progressistas, quer o jesuitismo, quer o congregacionismo quer todas as formas de ultramontanismo e de clericalismo seriam ameaças à consolidação de uma consciência verdadeiramente nacional e obstavam à radicação das conquistas liberais e à possibilidade da sua evolução em sentido mais democrático.³⁴ A dogmatização da Imaculada Conceição, em 1854, a publicação do *Syllabus* e do *Quanta Cura*, 1864, as decisões do concílio vaticano II 1869-870 vieram dar novo alento aos sectores católicos, ativismo que provocou resposta nos meios anticlericais. Nos inícios dos anos 70 reaparece em força a questão religiosa com a denúncia das facilidades que o poder estaria a conceder à reinstalação de certas ordens religiosas e das iniciativas tendentes a organizar um movimento católico. Estas movimentações não iam além porém do anticongregacionismo e antiultramontanismo das décadas anteriores; a crítica ao jesuíta e ao padre partia de ideias que não punham em causa a existência de um Deus criador e não contestavam a importância das religiões no reforço dos elos sociais. Criticavam o clero (submissão a uma autoridade estrangeira, ignorância, reacionarismo político, ameaça à harmonia e privacidade dos lares, em

³³ O lp apresentava uma mundividência alternativa e dava expressão, em nome do evolucionismo histórico, à luta contra a influência do espírito teológico e da Igreja, inspirando-se na tradição, nos direitos naturais e no que à maneira de Kant eram os ditames da razão teórica e da razão prática. No seu seio militavam intelectuais que sem jamais duvidarem do valor da ciência e da sua aplicação ao domínio social continuavam fiéis ao deísmo e ao espiritualismo. Mas é indissociável a influência do materialismo mecanicista e de ideólogos com formação mais marcadamente cientista (ex: Teófilo). O q contribuiu para a mutação do racionalismo crítico em cientismo. Tratava-se de transferir conceitos e métodos, próprios das ciências para a esfera das representações totalizantes e abertas a um imaginário social baseado nesta crença radical: a história, a evolução cósmica e social traria o crescente aperfeiçoamento da humanidade. E este destino era apresentado como uma certeza racional e científica. A convicção de que a ciência iria tornar transparentes as leis do universo dava credibilidade à explicação dessacralizadora das coisas e incentivava à libertação de tudo o que pudesse impedir a socialização da mundividência nela fundamentada. Esta nova fé (Renan) embora não assumida como tal atuava como um imperativo ético que incitava à transformação do mundo; e daí, também a força militante do anticlericalismo laicistas e livre-pensador que nela se inspirava. (CATROGA: 271/272)

³⁴ As diatribes de Herculano 50-51, a campanha contra as irmãs da caridade 58-62 e a polémica suscitada pelo casamento civil 65-66, exemplos do combate contra o avanço da reacção. (Catroga: 273)

consequência do celibato e da confissão) mas defendiam necessidade de se acreditar em Deus e viam no cristianismo a expressão suprema dessa crença e no catolicismo desde que liberalizado a tradução ritual e simbólica mais adequada à vida em sociedade. Por isso invocavam o Evangelho e o próprio exemplo de Cristo contra a situação em que Igreja se encontrava. Mostrava-se que a Igreja tentava isolar o sacerdote do mundo, ao mesmo tempo que procurava reforçar o seu poder através da invasão da privacidade dos indivíduos: tudo isto seria causa de degradação dos costumes. A perversidade do clero, o assédio sexual de que era acusado, tudo isso chegou a ser classificado, na base de argumentos científicos, como monomania religiosa. (CATROGA: 274/275) Os sinais mais evidentes do caderno reivindicativo do anticlericalismo português só surgem com significado no decurso dos 70: exigência do cumprimento das leis anticongregacionistas vigentes, luta contra crescente influência das ordens religiosas, dessacralização do papel mediador do padre. Mas em muitos activistas este quadro foi sendo integrado numa agenda mais ampla e radical, cujo horizonte já não se esgotava no apelo à mera moralização do clero e à liberalização da Igreja e sua adaptação às ideias da Modernidade. Pretendia-se ir mais longe, pois pugnava-se pela secularização externa da sociedade e interna das consciências. O anticlericalismo português (os seus elementos mais radicais e combativos) juntou ao antijesuitismo, anticongregacionismo e antiultramontanismo da tradição pombalina e liberal um conjunto de propostas de reformas: separação das igrejas e do estado, da escola (ensino laico), família (divórcio) assistência (com a sua profissionalização), secularização dos atos essenciais da vida (registo civil obrigatório), abolição dos juramentos religiosos, fomento de uma moral social e cívica e efetivo respeito pela liberdade de consciência e de pensamento em nome dos direitos naturais do homem. (CATROGA: 276) Apresentar como razão da importância que os liberais davam a este problema motivos exclusivamente político-administrativos será não sopesar a projeção das lutas ideológicas no campo simbólico. Os próprios católicos não tinham dúvidas: a raiz do laicismo estava na própria estrutura do poder legitimado pelo sufrágio. À esquerda o controlo político seria meio para sacralizar a implantação do Estado-Nação e este exercer tarefas de domínio e para se extinguir a supremacia simbólica dos atos religiosos sobre os estritamente políticos. Anticlericais mais moderados aventavam a hipótese de se atribuir ao padre função de oficial do registo civil... Ora para os mais radicais tal solução obstava à definitiva separação da Igreja do Estado... Atribuir a um religioso o ofício civil implicava num país de analfabetos continuar a oferecer à Igreja a influência social derivada do privilégio das funções que o Estado lhe confiava. A defesa do registo civil pretendia atacar o monopólio que a Igreja detinha sobre os ritos de passagem. O empolamento da questão, ao pressupor uma ideia laica de estado e ao pretender tapar a fonte donde promanaria a força atrativa da religião revelada - a gestão simbólica do ciclo de existência - alargava as fronteiras do anticlericalismo tradicional. Mas todas as consequências desta estratégia não foram desde logo assumidas e consciencializadas. As suas primeiras formulações davam seguimento ao velho regalismo e tinham em vista a consolidação dos alicerces da soberania política - a questão religiosa é inseparável da afirmação do Estado-Nação - e de certo tipo de jacobinismo nacionalista, tendência que se foi ligando à invocação do princípio da liberdade de pensamento e de consciência e à denúncia da existência de uma religião de Estado e das disposições penais que a defendiam. A partir da década de 70 este horizonte será dilatado, envolvendo a crítica à própria religião e assumirá formas organizadas, émulas das suas congéneres europeias. (CATROGA: 278/279)

Em 1871, Antero, em carta a Oliveira Martins coloca as conferências do casino sob o signo do livre-pensamento. Antero definia o cristianismo, à maneira de Hegel, como uma manifestação histórica do espírito, em busca da tomada de consciência de si e da sua plena realização temporal; logo, o monoteísmo cristão embora fosse a expressão superior da mentalidade religiosa, havia constituído um momento necessário mas ultrapassado do devir, impondo-se assim reatualizar o núcleo de verdade da sua mensagem e adequá-la à idade emancipatória do presente: “O Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo; a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno” (CATROGA: 280) Nos inícios da década de 70, a leitura filosófica segundo a qual as religiões são projeções alienadas da essência da humanidade é acasalada com argumentos históricos que as apresentavam como tendo sido necessárias numa dada fase da evolução, mas superadas com a nova visão do mundo e da vida que seria imanente e científica. Assistiu-se assim à historização, secularização, relativização e naturalização do entendimento do fenómeno religioso, numa tendência a que nos mais radicais não escapará a rejeição da existência histórica de Cristo. Ser liberais não exigia a adesão concreta a um todo doutrinal ou programático. Esta última vertente será desenvolvida pelo sector que após as conferências se irá reunir à volta de Teófilo e do republicanismo (pano de fundo - positivismo heterodoxo de Littré e Herbert Spencer, misturado com

teses oriundas do monismo naturalista (Ernst haeckel) e materialismo mecanicista). Antero denunciou tais correntes filosóficas e respetivas ilações políticas acusando-as de estarem a atualizar um jacobinismo que não tinha capacidade para compreender corretamente os fenómenos sociais e religiosos (antijacobinismo e antipositivismo de Antero) (CATROGA: 261-262)

6_ O crime do Padre Amaro (3.^a versão) – história de um romance

A 3.^a edição d' *O Crime do Padre Amaro*, vai ser a edição que iremos utilizar no nosso propósito de detetar no romance um pensamento de índole secularizadora e laicizante em Eça. Porque a 3.^a edição? Porque foi aquela em que Eça mais trabalhou e que mais o satisfaz, por um lado. Por outro, porque não sendo nós da área da literatura não nos interessa fazer uma leitura comparada das três versões, somente pegar na versão que Eça quis deixar como definitiva numa edição *ne varietur*. Diz REIS que a terceira versão d' *O Crime do Padre Amaro* pode, pois, considerar-se uma obra adulta e amadurecida, como resultado da demorada elaboração a que Eça submeteu o romance. (REIS, 2005: 17) É um facto. E para avaliar a insatisfação de Eça com a primeira versão, e mesmo com a segunda, vamos acompanhar o seu estado de espírito à medida que foi trabalhando e publicando aquela que foi sempre a sua obra mais querida. Em carta de 6 de Janeiro de 1875 para Batalha Reis, responsável pela publicação do romance em fascículos na Revista Ocidental, estando nem há oito dias em Inglaterra, nota-se já alguma ansiedade em Eça, embora disfarçada com algum humor e muito estilo: *«Meu caro Batalha, que faz o Padre Amaro? Tenho esperado vê-lo chegar, espalmado num envelope, vestido de imprensa, com o seu crime às costas – mas tenho esperado de balde...(...) Se – ou por alteração no plano literário da Revista ou por dificuldades de composição – o Padre Amaro não pode ir matar seu filho para a rua, à luz pública – então peço-te que me avises – e que mo remetas empacotado. Se ele não pode cometer a sua patifaria em letra de imprensa – então quero que ele esteja aqui ao meu lado, na gaveta, matando sossegadamente – seu filho – e portanto meu neto.»* (Correspondência I: 101-102) A 8 de Fevereiro, outra vez para Batalha Reis, a ansiedade aumentou; Eça mostra-se bastante preocupado com a possibilidade de as coisas correrem mal: *«Remeto-te as provas. É indispensável, é absolutamente necessário – que eu reveja umas segundas provas (...). As emendas que fiz são consideráveis e complicadas: e se a um trabalho – onde o estilo já de si é afetado e amaneirado, todo cheio de pequenas intenções e todo dependente da pontuação –ajuntamos os erros tipográficos – temos um fiasco deplorável.»* (Correspondência I: 108) Em 26 de fevereiro é mais taxativo, primeiro por telegrama: *«Suspende imediatamente publicação romance manda provas o publicado absurdo não autorizo publicação resto sem rever provas.»* (Correspondência I: 113); depois numa carta bastante impulsiva, outra vez para o mesmo Batalha Reis: *«Acabo de receber a tua carta e estou verdadeiramente indignado. Pois quê! Eu dou-vos um borrão de romance - e vocês em lugar de publicar o romance publicam o borrão! Nós ficámos em que eu corrigiria as provas - sem o que eu vos dei não era mais que um trabalho informe e absurdo. E vocês não esperam pelas provas - e publicam o informe e absurdo. É verdadeiramente insensato! Vocês sacrificaram o meu trabalho ao desejo de encher a revista (...). Se vocês publicaram a primeira parte (...) podem-se gabar de que publicaram a maior borracheira de que a estupidez lusitana de se pode gloriar. É indispensável que V.V. façam uma declaração - dizendo - que estando eu em Newcastle - e não tendo podido corrigir as provas, o romance sai tal qual está no borrão.»³⁵ Se V.V. não fizerem essa declaração faço-a eu. V.V. sabem que um artista é pior que uma mulher – e um artista escandalizado na sua vaidade de colorista e de estilista é capaz das maiores infâmias. Ora V.V. pilham-me numa ocasião em que eu não penso nem cismo senão em arte, em estilo e em cor: estou portanto com a vaidade literária em brasa – e para mim neste*

³⁵ Antero de Quental sustentou uma opinião negativa desta obra em carta a Oliveira Martins: «Eu receio muito mais do Padre Amaro (que é Pigault-Lebrun forrado de Flaubert como V. irá vendo e pasmando) do que do socialismo, mas o Batalha tem ideias fixas e algumas bem singulares: diz que o Pe. Amaro é uma revolução e não sai daqui.» O escritor a que Antero se referia era um autor pornográfico. Ao ler em 1880 a edição em livro fez-lhe porém um rasgado elogio! Transcrevemos aqui parte dessa carta: «Meu caro Eça de Queirós, Teve V. uma excelente, sete vezes excelente ideia, refazendo o seu Padre Amaro. Conseguiu assim fazer uma obra q. eu considero perfeita, e comigo quem entender um pouco destas coisas. Há mto. tempo que não leio coisa que me dê tanto gosto, e o que é melhor, que me fizesse pensar. O seu livro é o melhor exemplar de psicologia social portuguesa contemporânea, e p^o lhe dizer todas as reflexões que me sugeriu tinha de lhe escrever várias folhas de papel. [...] Dir-lhe-ei somente que V. adquiriu finalmente a segurança, a facilidade e aquela espécie de bonomia superior, que é própria dos mestres. Está já acima das escolas; aquilo não é realismo, nem naturalismo, nem Balzac, nem Zola: aquilo é a verdade, a natureza humana, que é o q. faz as obras sólidas, não os sistemas, as escolas. [...] Agora está V. na região serena da contemplação pura das coisas, cheio de longanimidade, imparcial, vendo só os homens e os corações dos homens, pelo interesse q. neles há, pela verdade natural, [...]. Isto, qto. a mim, é o q. é verdadeiro realismo, verdadeiro naturalismo, isto é q. é a grande Arte. [...] A longanimidade, a indiferença inteligente com q. V. descreve aquela pobre gente e os seus casos, encantou-me. Com efeito, aquela gente não merece ódio nem desprezo. Aquilo, no fundo, é uma pobre gente, uma boa gente, vítimas da confusão moral no meio de que nasceram, fazendo o mal inocentemente, em parte, porq. não intendem mais nem melhor, em parte porq. os arrasta a paixão, o instinto, como pobres seres espontâneos, sem a menor transcendência. [...] Já há muito q. eu tinha notado q. é V., entre nós, o único q. nunca é banal. Nos seus períodos não há nunca uma palavra p^o encher, p^o arredondar, mandada pôr ali pelo ouvido e não pela imaginação. Ali, cada palavra está porq. deve estar: aponta, descreve, explica. É isso o ideal do estilo. O seu é vivo, tem, deixe-me assim dizer, o magnetismo da vida [...].» (Quental, Cartas II: 171-173)

momento cometer infâmias é como beber copos de água. Faço uma pulhice tão facilmente como faço o nó da gravata. (...) Sou ofendido na minha estética – vingo-me. (...) Estou doente de indignação. Se aqui tivesse o Antero estrangulava-o. E eu que tinha revisto aquelas provas – com um carinho sublime – e que tinha feito daquele barro informe que V.V. me mandara a mais fina, a mais nítida das estatuetas. Os Diabos vos levem, carrascos. O Inferno vos abraze facínoras.» (Correspondência I: 114-115) Mas a prova de que Eça sempre gostou do seu primeiro romance é uma carta a Silva Pinto, de 1876, em que a par de uma indisfarçável gratidão, defende a escola em que se filiava – o realismo: *«Só hoje recebi pelo meu amigo Ramalho Ortigão o seu excelente artigo sobre o Crime do Padre Amaro, e estou extremamente penhorado pela sua apreciação, tão elevada, tão científica, tão finamente escrita... você classificou admiravelmente o meu trabalho, filiando-o nos romances de realismo psicológico. Balzac, com efeito, é o meu mestre... mas é necessário não ser ingrato para com a influência que tem no realismo Gustave Flaubert – o seu estilo, a sua profunda ciência dos temperamentos tem feito na arte contemporânea uma revolução importante. Eu procuro filiar-me nestes dois grandes artistas: Balzac e Flaubert... Isto bastará para fazer compreender as minhas intenções e a minha estética.»* (Correspondência I: 131) Curiosa é também a necessidade de Eça de um reforço positivo por parte do amigo Ramalho. A necessidade que vemos nele em pedi-lo, leva-nos a supor que não esperaria outra coisa que não uma crítica positiva, bem como a impaciência de até ao momento ainda não a ter tido. A carta é de 7 de Novembro de 1875: *«Pegue no Pde Amaro, e escreva sobre ele, com justiça, sem piedade, com uma severidade férrea (...) uma crítica à Planche – austera, carrancuda e salutar. Eu que já agora – pertenço todo à arte – vou por um caminho que não sei qual é: é o bom, o sublime, o medíocre? Isolado no meu quarto, produzindo sem cessar, sem crítica externa, sem o critério alheio, abismado na contemplação de mim mesmo, pasmado às vezes do meu génio, sucumbindo outras sob a certeza da minha imbecilidade – arrisco-me a faire fausse route. Que me diz V. à nossa crítica que não teve uma palavra para o Pde Amaro? Que vergonha! – Não tem V. uma Farpa, uma das melhores para lhe rachar os cachaços? Peço-lhe isso, amigo, escache-os.»* (Correspondência I: 134-135) Mas mais elucidativo da preferência que Eça sempre teve pelo seu primeiro romance é esta anotação de uma outra carta que enviou para Ramalho (3 de novembro de 1877): *«Acabei o Primo Basílio – uma obra falsa, ridícula, afetada, disforme, piegas e papoulosa – sonoloficiente. De resto você lerá – isto é, dormirá.»* (Correspondência I: 155)

Temos por fim a 3.^a edição, aquela em que Eça mais trabalhou e a que preparou como efetivamente quis. Ele próprio confessa ao seu editor que é um romance novo. Em carta de 12 de Outubro de 1878, dizia assim: *«O Padre Amaro editado novamente por V.Exa. deve sair completo, e ficar de uma vez para sempre... A revisão radical deve ser feita agora – e tal a tenho feito. Como vai, o Padre Amaro é um romance novo. Pode sem receio anunciá-lo como tal: mais, é um romance bien autrement interessante que o Primo Basílio. E tal qual é, merece uma campanha especial de réclame. Vou pois dedicar-me a uma transformação do Padre Amaro: como pode ver pelas folhas impressas, o livro assim emendado parece outro: tem a frescura e o picante dum trabalho recente, e não dum trabalho requentado. Do que deve estar certo e certificar o público é que o Padre Amaro é mais que uma reimpressão: é mais um romance novo. A revisão do Padre Amaro dá-me o trabalho de escrever um livro novo!»* (Correspondência I: 206-207) E insiste outra vez, a 10 de Novembro, para Ernesto Chardron: *«V.Exa sabe como é o meu estilo: não sendo revisto com escrúpulo é trapalhada. Poderia o Padre Amaro estar pronto num mês? Eu repito: desejo que ele seja anunciado como um trabalho quase novo: as emendas que eu faço tudo alteram – os caracteres, os episódios, o estilo, e a intenção do livro. Tenho ideia de lhe introduzir dois capítulos de escândalo...»* (Correspondência I: 209) No mesmo dia, 10 de Novembro Eça também escreveu para Ramalho, mas na carta que enviou a este foi bastante enigmático: *«Fiz bem ou fiz mal em refazer assim um velho romance? Obedeci a uma espécie de instinto – e o caso é que você vai ver um estranho trabalho (...) responderei como Darwin: - na luta da vida ser fraco é quase ser culpado.»* (Correspondência I: 211 e 213) Seguem-se três cartas ao seu editor a anunciar a conclusão da edição revista e aumentada do Padre Amaro, respetivamente de 30 de setembro, 20 de outubro e 7 de dezembro de 1879. A primeira diz assim: *«Espero q tenha recebido o Amaro. Trabalho muito nele, e desejaria bem acabá-lo, em duas semanas. Bastante do que resta (na primeira edição) vai ser nesta suprimido. O livro, como se vê, vai refeito de novo e não vai mau.»* (Correspondência I: 246) Na segunda insiste na ideia de um livro novo, eventualmente na expectativa de maiores proventos: *«Em lugar de me limitar a corrigir por alto o Amaro, estou-lhe a fazer um livro novo, de que V.Ex^a pode tirar lucros iguais aos do Basílio. V.Ex^a comprou-me uma segunda edição e eu estou-lhe preparando um romance inédito!»* (Correspondência I: 247) Por fim

a satisfação pela conclusão do trabalho e o pedido de uma campanha promocional agressiva: *«Ei-lo pois acabado, o romance, e bastante trabalho me deu. Creio que está interessante e digno de atenção. Como vê, as últimas duzentas páginas foram inteiramente refeitas. De resto é um romance novo. A tolice foi grande em reconstruir assim uma obra já julgada, mas enfim tolice que está feita. E peço, imploro réclame. O livro merece-a.»* (Correspondência I: 253) Por fim, a prova, a evidência, como se ainda fosse preciso, do carinho que Eça sempre teve por esta sua obra diletta. Em carta de 28 de Janeiro de 1890 a Oliveira Martins, já em Paris, poucos dias após o Ultimato, tem esta observação depreciativa sobre o *Primo Basílio* e valorativa de *O Crime*: *«A propósito de romances: o Primo Basílio, esse fait-Lisbonne, foi traduzido em inglês, alemão, sueco e holandês, nestes últimos seis meses! Que atroz injustiça para o pobre Padre Amaro!»* (Correspondência II: 26) Não há qualquer referência a qualquer outra obra sua; nem sequer aos *Maias*! Fica justificada a opção pela terceira edição.

7_ O Crime do Padre Amaro: anticlericalismo, secularização ou laicidade?

Vistos os conceitos de anticlericalismo, secularização, laicização e livre-pensamento, parece-nos que classificar o Crime do Padre Amaro como um romance anticlerical é redutor. O anticlericalismo é possivelmente a marca mais forte do romance, mas não é a única. O Crime é aliás um romance tão rico ao nível da questão religiosa que a marca do livre-pensamento ou o discurso secularizador estarão provavelmente ao mesmo nível de tratamento que o anticlericalismo. Analisemos então algumas passagens selecionadas do romance. Na primeira, Amaro vai ter com o conde de Ribamar, marido da filha mais nova da sua benfeitora, a marquesa de Alegros. Nesta passagem é clara a crítica de Eça à mistura de planos: plano temporal e plano espiritual. Com efeito, além da crítica implícita à nomeação e colocação dos párocos pelo ministro da Justiça e Negócios Eclesiásticos, há a crítica mais explícita ao contributo dos párocos para os resultados eleitorais, no que configura uma ação inaceitável, na voz do conde ribamar. Há aqui claramente um pensamento e um discurso secularizador da parte do romancista, na condenação desta confusão de planos. (os sublinhados são nossos)

- Enfim, resumiu o conde, um horror! Na serra, uma freguesia pobre, sem distrações, com um clima horrível...
 - Eu meti já requerimento, excelentíssimo senhor, arriscou Amaro timidamente.
 - Bem, bem, afirmou o ministro. Há-de arranjar-se, - e mascava o seu charuto.
 - É uma justiça, disse o conde. Mais, é uma necessidade! Os homens novos e ativos devem estar nas paróquias difíceis, nas cidades... É claro! Mas não; olhe, lá ao pé da minha quinta, em Alcobaça, há um velho, um gótico, um padre-mestre antigo, um imbecil!... Assim perde-se a fé.
 - É verdade, disse o ministro, **mas essas colocações nas boas paróquias devem naturalmente ser recompensas dos bons serviços.** É necessário o estímulo...
 - Perfeitamente, replicou o conde; **mas serviços religiosos, profissionais, serviços à Igreja, não serviços aos governos.** O homem das soberbas suíças negras teve um gesto de objeção.
 - Não acha? Perguntou-lhe o conde.
 - Respeito muito a opinião de vossa excelência, mas se me permite... Sim, digo eu, **os párocos na cidade são-nos dum grande serviço nas crises eleitorais. Dum grande serviço!**
 - Pois sim. Mas...
 - Olhe vossa excelência, continuou ele, sôfrego da palavra. Olhe vossa excelência em Tomar. **Por que perdemos? Pela atitude dos párocos. Nada mais.**
 O conde acudiu:
 - Mas perdão, não deve ser assim; **a religião, o clero não são agentes eleitorais.**
 - Perdão..., queria interromper o outro.
 O conde suspendeu-o, com um gesto firme; e gravemente, em palavras pausadas, cheias da autoridade dum vasto entendimento:
 - **A religião, disse ele, pode, deve mesmo auxiliar os governos no seu estabelecimento, operando, por assim dizer, como freio...**
 - Isso, isso! murmurou arrastadamente o ministro, cuspiendo películas mascaradas de charuto.
 - Mas descer às intrigas, continuou o conde devagar, aos imbróglis... Perdoe-me meu caro amigo, mas não é dum cristão.
 - Pois sou-o, senhor conde, exclamou o homem das suíças soberbas. Sou-o a valer! Mas também sou liberal. E entendo que no governo representativo... Sim, digo eu... com as garantias mais sólidas...
 - Olhe, interrompeu o conde, sabe o que isso faz? **desacredita o clero, e desacredita a política.**
 - **Mas são ou não as maiorias um princípio sagrado?** gritava rubro o das suíças, acentuando o adjetivo.
 - São um princípio respeitável.

(O Crime: pp 45-46)

Mas este discurso secularizador, esta condenação da participação nos processos eleitorais por parte do Clero é mais à frente criticada. O processo é o habitual: a ironia. E é ironizando que os padres reunidos numa almoçarada gabando-se dos seus feitos eleitorais elogiam Natário que usando um

procedimento pouco ortodoxo tinha conseguido umas dezenas de votos na sua paróquia. O gozo, a chacota que os outros padres fazem deste engano de "almas" não pode deixar de ser visto como uma crítica de Eça à tal confusão de plano e *a contrario* como defesa da separação do Estado da Igreja.

(...) Todos ali, a não ser o padre Amaro, sabiam, como disse Natário, "cozinhar um deputadozinho". Vieram anedotas; cada um celebrou as suas façanhas.

O padre Natário na última eleição tinha arranjado oitenta votos!

- Cáspite! disseram.

- Imaginem vocês como? **Com um milagre!**

- Com um milagre? repetiram espantados.

- Sim, senhores.

Tinha-se entendido com um missionário, e na véspera da eleição receberam-se na freguesia cartas vindas do Céu e assinadas pela Virgem Maria, pedindo, com promessas de salvação e ameaças do Inferno, votos para o candidato do governo. De chupeta, hem?

- De mão cheia! Disseram todos.

(O Crime: pp 114-115)

Um pouco mais à frente, colocando Amaro a pensar na sua condição sacerdotal, Eça coloca na no pensamento do sacerdote o melhor da doutrina clerical, ou pelo menos como Eça a via o clericalismo da época, provavelmente influenciado pelas anatematizações lançadas pelo papa Pio IX (que aparece várias vezes referido no romance). O discurso de Amaro é violento e é nessa violência, desadequada ao ministério de um sacerdote que podemos ver implícita uma crítica virulenta ao clericalismo emergente. Há aqui claramente influências da temática e da programática livre-pensadora, enquanto expressão mais radical do anticlericalismo, da secularização e do laicismo..

Abominava então todo o mundo secular - por lhe ter perdido para sempre os privilégios: e como o sacerdócio o excluía da participação nos prazeres humanos e sociais, refugiava-se, em compensação, na idéia da superioridade espiritual que lhe dava sobre os homens. Aquele miserável escrevente podia casar e possuir a rapariga - mas que era ele em comparação dum pároco a quem Deus conferia o poder supremo de distribuir o Céu e o Inferno?... - E repastava-se deste sentimento, enchendo o espírito de orgulhos sacerdotais. Mas vinha-lhe bem depressa a desconsoladora idéia que esse domínio só era válido na região abstrata das almas; nunca o poderia manifestar, por atos triunfantes, em plena sociedade. Era um Deus dentro da Sé - mas apenas saía para o largo, era apenas um plebeu obscuro. Um mundo irreligioso reduzira toda a ação sacerdotal a uma mesquinha influência sobre almas de beatas... E era isto que lamentava, esta diminuição social da Igreja, esta mutilação do poder eclesiástico, limitado ao espiritual, sem direito sobre o corpo, a vida e a riqueza dos homens... O que lhe faltava era a autoridade dos tempos em que a Igreja era a nação e o pároco dono temporal do rebanho. Que lhe importava, no seu caso, o direito místico de abrir ou fechar as portas do Céu? O que ele queria era o velho direito de abrir ou fechar a porta das masmorras! Necessitava que os escreventes e as Amélias tremessem da sombra da sua batina... Desejaria ser um sacerdote da antiga Igreja, gozar das vantagens que dá a denúncia e dos terrores que inspira o carrasco, e ali naquela vila, sob a jurisdição da sua Sé, fazer estremecer, à idéia de castigos torturantes, aqueles que aspirassem a realizar felicidades - que lhe eram a ele interditas; e pensando em João Eduardo e em Amélia; lamentava não poder acender as fogueiras da Inquisição! Assim aquele inofensivo moço tinha durante horas, sob a excitação colérica duma paixão contrariada, ambições grandiosas de tirania católica: - porque todo o padre, o mais boçal, tem um momento em que é penetrado pelo espírito da Igreja ou nos seus lances de renunciamento místico ou nas suas ambições de dominação universal: todo o subdiácono se julga uma hora capaz de ser santo ou de ser papa: não há seminarista que não tenha, durante um instante, aspirado com ternura à caverna no deserto em que S. Jerônimo, olhando o céu estrelado, sentia descer-lhe sobre o peito a Graça, como um abundante rio de leite: e o abade pançudo que à tardinha, à varanda, palita o dente furado saboreando o seu café com um ar paterno, traz dentro em si os indistintos restos dum Torquemada.

(O Crime: pp 140-141)

A parte do romance em que a personagem Gouveia Ledesma aparece também é de análise bastante curiosa pela sua riqueza de conteúdo. Natário decide ir falar com o secretário do Governador civil, o mesmo Gouveia Ledesma. As suas observações iniciais vêm na sequência do primeiro extrato aqui reproduzido: mais uma vez a confusão de planos entre Estado e igreja. Mas depois o discurso de Ledesma para com Natário é de um livre pensador! Um livre pensador liberal, que respeita a Igreja, um político que receia o poder que ela possui sobre as almas, ainda assim um livre-pensador que não esbanja a oportunidade de condenar Pio IX e o clericalismo crescente. (os sublinhados são nossos)

- Um cura? Que entre para aqui! - E murmurou para sua satisfação pessoal: - o **Estado não deve fazer esperar a Igreja.**

(...)

E prolongou a sua risadinha com complacência. Queria agradar a Natário, pelo princípio que repetia muito, com um sorriso astuto - **"que quem está metido na política deve ter por si a padraria".**

(...)

- A autoridade tem o dever de proteger a religião do Estado, e implicitamente os seus sacerdotes... Que tenha V. Ex.^a em vista, eu não venho aqui em nome do clero...

(...)

- Suspenso! Por quem é, senhor cura! Mas V. Senhoria decerto não quer que eu volte ao tempo dos corredores-mores! - **Suspender o jornal! Mas a liberdade de imprensa é um princípio sagrado!** Nem as leis de imprensa o permitem... Mesmo quererlar pelo ministério público porque um periódico diz duas ou três pilhérias sobre o cabido, impossível! **Tínhamos de querelar toda a imprensa de Portugal, com exceção da Nação e do Bem Público! Onde iria parar a liberdade de pensamento, trinta anos de progresso, a própria idéia governamental? Mas nós não somos os Cabrais, meu caro senhor! Nós queremos luz, muitíssima luz!**

Justamente o que nós queremos é **luz!**

Natário tossiu devagarinho, disse:

- Perfeitamente. **Mas então quando pelas eleições, a autoridade nos vier pedir o nosso auxílio, nós vendo que não encontramos nela proteção, diremos simplesmente: "Non possumus!"**

- **E pensa o senhor cura,** que por amor de alguns votos que dão os senhores abades, **nós vamos trair a civilização?**

E o antigo Bibi, tomando uma grande atitude, soltou esta frase:

- **Somos filhos da liberdade,** não renegaremos nossa mãe!

(...)

- Impossibilis est, disse o secretário. De resto acredite, senhor cura, que, como particular, revolto-me contra o Comunicado; mas **como autoridade devo respeitar a expressão do pensamento...** Mas creia, e pode dizê-lo a todo o clero diocesano, a Igreja católica não tem um filho mais fervente que eu, Gouveia Ledesma... **Quero porém uma religião liberal, de harmonia com o progresso, com a ciência...** Foram sempre as minhas idéias; preguei-as bem alto, na imprensa, na universidade e no grêmio... Assim, por exemplo, não acho que haja poesia maior que a poesia do cristianismo! **E admiro Pio IX,** uma grande figura! **Somente lamento que ele não arvore a bandeira da civilização!** - E o antigo Bibi, contente da sua frase, repetia-a: - Sim, lamento que ele não arvore a bandeira da civilização... **O Syllabus é impossível neste século de eletricidade, senhor cura!** E a verdade é que nós não podemos querelar dum jornal, porque ele diz duas ou três pilhérias sobre o sacerdócio, nem nos convém, por altas razões de política, escandalizar o doutor Godinho. Aqui tem o meu pensamento.

(O Crime: pp 178,179,180,181)

Mas a personagem do romance que melhor faz este discurso ateu, livre-pensador e secularizador é o Dr. Gouveia. É muito curioso ver este médico a defender o clero! Tal como Fradique Mendes fará mais tarde em carta a Guerra Junqueiro. Isso não obsta a que seja crítico da religião e da confusão de planos entre mundo civil e mundo da consciência. O excerto é longo, mas podemos dividi-lo em quatro partes. Na primeira, o Dr. Gouveia bendiz do clero, mas só aparentemente; a crítica implícita é que a sua influência das consciências é perniciosa. Seguidamente a crítica transfere-se para a diferença entre moral natural e moral religiosa, sendo que para a Igreja a primeira não conta! Pensamento livre-pensador, aqui, herdeiro da tradição iluminista. Mais à frente o discurso secularizador é flagrante! Gouveia queixa-se que paga todos os anos uma determinada taxa para a Igreja! Ele! Que não é religioso. Por fim já para o fim do excerto, o princípio da imanência que Eça bebeu das suas leituras em Coimbra e Lisboa aparece na boda do Dr. Gouveia: "Eu não preciso dos padres no mundo, porque não preciso do deus do Céu."

- Escuta. E a rapariga, descartando-se de ti em obediências às instruções do senhor padre fulano ou sicrano, **comporta-se como uma boa católica.** É o que te digo. Toda a vida do bom católico, os seus pensamentos, as suas idéias, os seus sentimentos, as suas palavras, o emprego dos seus dias e das suas noites, as suas relações de família e de vizinhança, os pratos do seu jantar, o seu vestuário e os seus divertimentos - tudo isto é regulado pela autoridade eclesiástica (abade, bispo ou cônego), aprovado ou censurado pelo confessor, aconselhado e ordenado pelo diretor da consciência. **O bom católico, como a tua pequena, não se pertence; não tem razão, nem vontade, nem arbítrio, nem sentir próprio; o seu cura pensa, quer, determina, sente por ela.** O seu único trabalho neste mundo, que é ao mesmo tempo o seu único direito e o seu único dever, **é aceitar esta direção; aceitá-la sem a discutir;** obedecer-lhe, dê por onde der; se ela contraria as suas ideias, deve pensar que as suas ideias são falsas; se ela fere as suas afeições, deve pensar que as suas afeições são culpadas. Dado isto, se o padre disse à pequena que não devia nem casar, nem sequer falar contigo, **a criatura prova, obedecendo-lhe, que é uma boa católica, uma devota consequente, e que segue na vida, logicamente, a regra moral que escolheu.** Aqui está, e desculpa o sermão.

(...)

- Meu rapaz, tu podes ter socialmente todas as virtudes; mas, segundo a religião de nossos pais, todas as virtudes que não são católicas são inúteis e perniciosas. **Ser trabalhador, casto, honrado, justo, verdadeiro, são grandes virtudes; mas para os padres e para a Igreja não contam.** Se tu fores um modelo de bondade mas não fores à missa, não jejuares, não te confessares, não te desbarretares para o senhor cura - **és simplesmente um maroto.** Outros personagens maiores que tu, cuja alma foi perfeita e cuja regra de vida foi impecável, têm sido julgados verdadeiros canalhas, porque não foram batizados antes de terem sido perfeitos. Há-de ter ouvido falar de Sócrates, dum outro chamado Platão, de Catão, etc... Foram sujeitos famosos pelas suas virtudes. Pois um certo Bossuet, que é o grande chavão da doutrina, disse que das virtudes desses homens estava cheio o Inferno... **Isto prova que a moral católica é diferente da moral natural e da moral social...** Mas são coisas que tu compreendes mal... Queres tu um exemplo? Eu sou, segundo a doutrina católica, um dos grandes desavergonhados que passeiam as ruas da cidade; e o meu vizinho Peixoto, que matou a mulher com pancadas e que vai dando cabo pelo mesmo processo de uma filhita de dez anos, é entre o clero um homem excelente, porque cumpre os seus deveres de devoto e toca fígla nas missas cantadas. Enfim, amigo, estas coisas são assim. **E parece que são boas, porque há milhares de pessoas respeitáveis que as consideram boas, o Estado mantém-nas, gasta até um dinheirão para as manter, obriga-nos mesmo a respeitá-las, - e eu, que estou aqui a falar, pago todos os anos um quatinho para que elas continuem a ser assim.** Tu naturalmente pagas menos...

- Pago sete vinténs, senhor doutor.

- **Mas enfim vais às festas, ouves música, sermão, desforras-te dos teus sete vinténs. Eu, o meu quatinho perco-o; consolo-me apenas com a idéia de que vai ajudar a manter o esplendor da Igreja - da Igreja que em vida me considera um bandido, e que para depois de morto me tem preparado um inferno de primeira classe.**

(...)

- Canalha de padres! Foi raça que sempre detestei! Queria-a ver varrida da face da Terra, senhor doutor!

- Isso é outra tolice, disse o doutor, resignando-se a escutá-lo ainda, e parando à porta do quarto. Ouve lá. Tu crês em Deus? No Deus do Céu, no Deus que lá está no alto do Céu, e que é lá de cima o princípio de toda a justiça e de toda a verdade?

(...)

- Então para que queres varrer os padres da face da Terra? Deves pelo contrário ainda achar que são poucos. És um liberal racionalista nos limites da Carta, ao que vejo... Mas se crês no Deus do Céu, que nos dirige lá de cima, e no pecado original, e na

vida futura, precisas duma classe de sacerdotes que te expliquem a doutrina e a moral revelada de Deus, que te ajudem a purificar da mácula original e te preparem o teu lugar no Paraíso! **Tu necessitas dos padres. E parece-me mesmo uma terrível falta de lógica que os desacredites pela imprensa...**

João Eduardo, atônito, balbuciou:

- Mas vossa excelência, senhor doutor... Desculpe-me vossa excelência, mas...

- Dize, homem. Eu quê?

- Vossa excelência não precisa dos padres neste mundo...

- **Nem no outro. Eu não preciso dos padres no mundo, porque não preciso do Deus do Céu. Isto quer dizer, meu rapaz, que tenho o meu Deus dentro de mim**, isto é, o princípio que dirige as minhas ações e os meus juízos. Vulgo Consciência... Talvez não compreendas bem... O fato é que estou aqui a expor doutrinas subversivas...

(O Crime: pp 257,258,259,260,261,262)

Ainda a propósito de livre-pensamento, a referência a expressão parece ao longo do romance algumas vezes. É o caso do desabafo de João Eduardo a Gustavo, o tipógrafo.

- Qual? Contar tudo no Distrito, num artigo tremendo!

João Eduardo citou-lhe as palavras do doutor Godinho: dali por diante o Distrito estava fechado aos senhores livres-pensadores!

(O Crime: pp 273)

Vejamos por fim a última aparição do Dr. Gouveia, o seu discurso. Começa por vituperar a influência da Igreja nas consciências, condenando esse ensino. A *contrario* podemos concluir que Gouveia defende um ensino laico! Independente, livre da perniciosa influência da Igreja. Seguidamente fala do próprio ensino e preparação eclesiástica com uma virulência assinalável, acabando por concluir que o ensino da Igreja coarctar o livre-pensamento e o espírito crítico. Por fim na parte final do excerto a crítica é clara ao ultramontanismo ao afirmar que “hoje a Igreja é uma intrusa”, “é uma estrangeira, uma cidadã de Roma, recebendo de lá a lei e o espírito.”

- E agora, dizia o doutor trinchando o peito do frango, **agora que eu introduzi a criança no mundo, os senhores** (e quando digo os senhores, quero dizer a **Igreja**) **apoderam-se dele e não o largam até a morte**. Por outro lado, ainda que menos sofregamente, o Estado não o perde de vista... E aí começa o desgraçado a sua jornada do berço à sepultura, entre um padre e um cabo de polícia!

O abade curvou-se, e tomou uma estrondosa pitada preparando-se para a controvérsia.

- **A Igreja**, continuava o doutor com serenidade, **começa**, quando a pobre criatura ainda nem tem sequer consciência da vida, **por lhe impor uma religião...**

(...)

- Mas quando se manifestam no pequeno os primeiros sintomas de razão, continuava o doutor, quando se torna necessário que ele tenha, para o distinguir dos animais, uma noção de si mesmo e do Universo, **então entra-lhe a Igreja em casa e explica-lhe tudo! Tudo! Tão completamente, que um gaiato de seis anos que não sabe ainda o bê-a-bá tem uma ciência mais vasta, mais certa, que as reais academias combinadas de Londres, Berlim e Paris!** O velhaco não hesita um momento para dizer como se fez o Universo e os seus sistemas planetários; como apareceu na Terra a criação; como se sucederam as raças; como passaram as revoluções geológicas do globo; como se formaram as línguas; como se inventou a escrita... **Sabe tudo**: possui completa e imutável a regra para dirigir todas as ações e formar todos os juízos; tem mesmo a certeza de todos os mistérios; ainda que seja míope como uma toupeira vê o que se passa na profundidade dos céus e no interior do globo; conhece, como se não tivesse feito senão assistir a esse espetáculo, o que lhe há-de suceder depois de morrer... Não há problema que não decida... **E quando a Igreja tem feito deste marmanjo uma tal maravilha de saber, manda-o então aprender a ler... O que eu pergunto é: para quê?**

- Diga lá, abade, para que os mandam os senhores ensinar a ler? Toda a ciência universal, o *res scibilis*, está no Catecismo: é meter-lho na memória, e o rapaz possui logo a ciência e consciência de tudo... Sabe tanto como Deus... De fato, é Deus mesmo.

(...)

O doutor, então, segundo a sua idéia, **discursou contra a preparação e educação eclesiástica**.

- Aí tem o abade uma educação dominada inteiramente pelo absurdo: resistência às mais justas solicitações da natureza, e resistência aos mais elevados movimentos da razão. **Preparar um padre é criar um monstro que há-de passar a sua desgraçada existência numa batalha desesperada contra os dois fatos irresistíveis do Universo - a força da Matéria e a força da Razão!**

- Que está o senhor a dizer? exclamou assombrado o abade.

- Estou a dizer a verdade. **Em que consiste a educação dum sacerdote? Primo: em o preparar para o celibato e para a virgindade; isto é, para a supressão violenta dos sentimentos mais naturais. Secundo: em evitar todo o conhecimento e toda a idéia que seja capaz de abalar a fé católica; isto é, a supressão forçada do espírito de indagação e de exame, portanto de toda a ciência real e humana...**

O abade erguera-se, ferido duma piedosa indignação:

- Pois o senhor nega à Igreja a ciência?

(...)

- Mas que filosofia, senhor, mas que ciência! Por filosofia meia dúzia de concepções dum espírito mitológico, em que o misticismo é posto em lugar dos instintos sociais... E que ciência! Ciência de comentadores, ciência de gramáticos... **Mas vieram outros tempos, nasceram ciências novas** que os antigos tinham ignorado, a que o ensino eclesiástico não oferecia nem base nem método, estabeleceu-se logo o antagonismo entre elas e a doutrina católica!... **Nos primeiros tempos, a Igreja ainda tentou suprimi-las pela perseguição, a masmorra, o fogo! Escusa de se torcer, abade... O fogo, sim, o fogo e a masmorra.** Mas agora não o pode fazer e limita-se a vituperá-las em mau latim... E no entanto continua a dar nos seus seminários e nas suas escolas e ensino do passado, o ensino anterior a essas ciências, ignorando-as, e desprezando-as, refugiando-se na escolástica... Escusa de apertar as mãos na cabeça... **Estranha ao espírito moderno, hostil nos seus princípios e nos seus métodos ao desenvolvimento espontâneo dos**

conhecimentos humanos... O senhor não é capaz de negar isso! Veja o Syllabus no seu cânone décimo terceiro...

(...)

(...) Pois é verdade, a Igreja hoje é uma intrusa, abade!

O abade tornou a levar as mãos á cabeça.

- Escusa de ir mais longe, abade. Veja a Igreja em Portugal. É grato observar-lhe o estado de decadência...

Pintou-lho a largos traços, de pé, com o seu frasco na mão. A Igreja fora a Nação; hoje era uma minoria tolerada e protegida pelo Estado. Dominara nos tribunais, nos conselhos da Coroa, na fazenda, na armada, fazia a guerra e a paz; hoje um deputado da maioria tinha mais poder que todo o clero do reino. Fora a ciência no país; hoje tudo o que sabia era algum latim macarrônico. Fora rica, tinha possuído no campo distritos inteiros e ruas inteiras na cidade; hoje dependia para o seu triste pão diário do ministro da Justiça, e pedia esmola à porta das capelas. Recrutara-se entre a nobreza, entre os melhores do reino; e hoje, para reunir um pessoal, via-se no embaraço e tinha de o ir buscar aos enfeitados da Misericórdia. Fora a depositária da tradição nacional, do ideal coletivo da pátria; e hoje, sem comunicação com o pensamento nacional (se é que o há) era uma estrangeira, uma cidadã de Roma, recebendo de lá a lei e o espírito...

(O Crime: pp 493 a 498)

8_ A “opinião” de Fradique Mendes

No capítulo I vimos que algumas das cartas de Fradique Mendes, antes de o serem foram artigos que Eça escrevia a propósito de determinados assuntos e que posteriormente transformava em cartas. Duas modalidades literárias para dois públicos diferentes. Em 1990, Elza Miné mostrou que a «Carta a Bento de S.» d´A Correspondência de Fradique Mendes, resultara da transformação, por eliminação de alguns trechos e desenvolvimento de outros, de uma crónica sem título saída na Gazeta. Sabe-se que outras cartas de Fradique resultaram de um processo semelhante de reformulação por parte do autor. (REIS, 2014: 66) Sabe-se ainda que a 13 de Junho de 1892, Eça publicou no suplemento literário da *Gazeta de Notícias* (Ano XVIII, n.164, Suplemento literário) a crónica «Padre Salgueiro.» Anos depois da publicação deste texto, Eça transformou-o na «Carta XIV de Fradique a Mme Jouarre», da edição em volume d´A Correspondência de Fradique Mendes. (REIS, 2014: 16) Sendo assim, esquecendo o carácter pré-heteronímico de Fradique em relação a Eça, mas retendo só que algumas das cartas de Fradique foram, antes de serem cartas de Fradique, artigos de Eça, e também porque nos interessa uma delas – precisamente «Padre Salgueiro» - vamos tomar duas cartas de Fradique para rematar a nossa análise da pulsão anticlerical e/ou secularizadora e/ou laicizante do nosso autor. A primeira é a carta V, a Guerra Junqueiro.³⁶ Aqui iremos tentar perceber no pensamento de Fradique, dez anos depois d´O Crime do padre Amaro se Fradique é tão anticlerical quanto Eça o fora dez anos antes. A segunda é precisamente a carta XIV, a Madame de Jouarre, também conhecida por «Padre Salgueiro.»³⁷ Aqui iremos ver se a crítica de Eça é somente ao padre-funcionário (aquele q se acomoda à situação social e política do constitucionalismo liberal, do regime concordatário que objetivamente faz do clero funcionário público), (FERREIRA, 1993: 823) ou se há algo para além disto.³⁸

Vimos no capítulo precedente a crítica queirosiana às subversões da devoção religiosa. Mas essa temática em Eça evolui e é reelaborada...Na correspondência de Fradique Mendes, defende-se perante Guerra Junqueiro os rituais como materialização da fé e da devoção. (REIS, 2005: 59) Ora é esta carta, tomando-a em parte, à parte alguma ironia indisfarçável, como expressão do pensamento de Eça que nos permite colocar em causa o anticlericalismo do nosso autor. Eça não está, nem nunca terá estado contra o clero enquanto mediador necessário do homem com Deus. Quer-nos parecer, e aqui acompanhando REIS, que a crítica de Eça n´O Crime foi sempre mais contra a falta de vocação no sacerdócio, contra o mau carácter de muitos ministros do culto, contra a falta de pureza evangélica no exercício do magistério, contra a péssima influência nas consciências sobretudo femininas; não contra o clero propriamente. Analisemos então a carta a Guerra Junqueiro de Fradique, escrita por Eça na sequência da publicação de *A velhice do Padre Eterno*. Eça começa por questionar a validade e a eficácia de “trespassar” a religião, o clero e a Igreja. Nega essa validade. Diz que a maior parte do povo não tem uma compreensão abstrata da religião; para o povo a religião não é moral nem fé; para o povo, religião é um cerimonial, uma ritualização à qual é imprescindível a figura do padre! «*Supor, como V. candidamente supõe, que*

³⁶ QUEIRÓS, Eça de, *A correspondência de Fradique Mendes* (fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura), Livros do Brasil, s.d; as referências que fizemos à carta V, carta a Guerra Junqueiro, são retiradas desta edição.

³⁷ QUEIRÓS, Eça de, *A Correspondência de Fradique Mendes* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2014; as referências que fizemos à carta XIV, carta a Madame de Jouarre, são retiradas desta edição.

³⁸ Na edição d´A correspondência de Fradique Mendes dos Livros do Brasil, Helena Cidade Moura cita M. Jong, num excerto que nos parece pertinente para compreender um pouco mais dos objetivos de Eça com esta figura: «Au 19^{ème} siècle c´est sous la forme du gentleman anglais que la littérature européenne a fréquemment exprimé l´idéal social contemporain. Historiquement, ce gentleman n´est que le successeur du chevalier du moyen âge, du courtisan de la Renaissance, de l´honnête homme du siècle de Louis XIV et de l´homme sensible de l´époque de Rousseau. Il n´est donc point surprenant qu´en Portugal, un Carlos Fradique Mendes ait surgi par une espèce de génération spontanée des réflexions et des aspirations d´un groupe de jeunes gens supérieurement doués et largement ouverts aux courants d´idées européens.» p. 236.

trespassando com versos a Igreja, o Padre, a Liturgia, as Sacristias, o jejum da sexta-feira e os ossos dos Mártires, se pode «desentulhar Deus da aluvião sacerdotal», e elevar o Povo a uma compreensão toda pura e abstrata da Religião - a uma religião que consista apenas n'uma Moral apoiada n'uma Fé - é ter da Religião, da sua essência e do seu objeto, uma sonhadora ideia de sonhador teimoso em sonhos! Meu bom amigo, uma Religião a que se elimine o Ritual desaparece - porque as Religiões para os homens (com exceção dos raros Metafísicos, Moralistas e Místicos) não passa d'um conjunto de Ritos através dos quais cada povo procura estabelecer uma comunicação íntima com o seu Deus e obter dele favores.» (Eça: 135) E exemplifica, colocando hipoteticamente Guerra Junqueiro na Antiguidade, na antiga Grécia ou na antiga Roma, culturas com grande respeito pelos rituais: «Se V. aí (Atenas ou Roma) perguntar a um antigo, (...) qual é o corpo de doutrinas e de conceitos morais que compõe a Religião, - ele sorrirá, sem o compreender. E responderá que a Religião consiste em paces deorum quaerere, em apaziguar os Deuses, em segurar a benevolência dos Deuses. Na ideia do antigo isso significa cumprir os ritos, as praticas, as fórmulas, que uma longa tradição demonstrou serem as únicas que conseguem fixar a atenção dos Deuses e exercer sobre eles persuasão ou sedução. E n'esse cerimonial era indispensável não alterar nem o valor d'uma sílaba na Prece, nem o valor d'um gesto no sacrifício, porque d'outro modo o Deus, não reconhecendo o Sacrifício da sua dilação e a Prece do seu agrado, permanecia desatento e alheio; e a Religião falseava o seu fim supremo - influenciar o Deus. Pior ainda! Passava a ser a Irreligião: e o Deus, vendo n'essa omissão de liturgia uma falta de reverência, despedia logo das Alturas os dardos da sua cólera.» (Eça: 138) A consequência desse desrespeito pelo rito e pelo ritual, pela liturgia e pelo cerimonial era a proscrição: «Por isso Atenas castigava o Sacerdote que alterasse o cerimonial; e o senado depunha os Cônsules que cometiam um erro no sacrificio (...). De sorte que V., em Roma (...) satirizando, como na Velhice do Padre Eterno, a Liturgia e o Cerimonial, era um inimigo publico, um traidor ao Estado, votado às masmorras do Tuliano.» (Eça: 138) A carta prossegue neste tom, nesta necessidade da prática ritual: na missa, no jejum, na comunhão, na promessa...: «(...) a Religião consiste intrinsecamente de práticas, sobre as quais a Teologia e a Moral se sobrepuseram, sem as penetrarem, como um luxo intelectual, acessório e transitório (...). O Catolicismo está hoje resumido a uma curta série de observâncias materiais: e todavia nunca houve Religião dentro da qual a Inteligência erguesse mais vasta e alta estrutura de conceitos teológicos e morais. Esses conceitos, porém, obra de doutores e de místicos, nunca propriamente saíram das escolas e dos mosteiros onde eram preciosa matéria de dialética ou de poesia; nunca penetraram nas multidões para metodicamente governar os juízos ou conscientemente governar as ações. Reduzido a catecismos, a cartilhas, esse corpo de conceitos foi decorado pelo povo: mas nunca o povo se persuadiu que tinha Religião, e que portanto agradava a Deus, servia a Deus, só por cumprir os dez mandamentos, fora de toda a prática e de toda a observância ritual. E só decorou mesmo esses Dez Mandamentos, e as Obras de Misericórdia, e os outros preceitos morais do Catecismo, pela ideia de que esses versículos, recitados com os lábios, tinham, por uma virtude maravilhosa, o poder de atrair a atenção, a benquerença e os favores do Senhor. Para servir a Deus, que é o meio de agradar a Deus, o essencial foi sempre ouvir missa, esfiar o rosário, jejuar, comungar, fazer promessas, dar túnicas aos santos, etc. Só por estes ritos, e não pelo cumprimento moral da lei moral, se propícia a Deus, isto é, se alcançam d'ele os dons inestimáveis da saúde, da felicidade, da riqueza, da paz.» (Eça: 139) Segundo Fradique, para os simples, a graça só se obtém pela repetição dos preceitos. Desta forma, fará sentido eliminar o padre? A liturgia? O cerimonial? No dia em que isso acontecer, a religião acaba, diz ele. O Fradique de 1888 já é mais maduro que o Eça de 1880. Ainda assim nada há em 1880, n' O Crime que nos indique que Eça pensasse diferente de Fradique não obstante a virulência com que trata o Clero e a crítica que dirige à sua vocação: «Ora a graça, no pensar dos simples, só se obtém pela constante e incansável pratica dos preceitos - a missa, o jejum, a penitência, a comunhão, o rosário, a novena, a oferta, a promessa. De sorte que no catolicismo (...) tudo se resume em propiciar Deus por meio de práticas que o cativem. Não há aqui Teologia, nem Moral. Há o ato do infinitamente fraco querendo agradar ao infinitamente forte. E se V., para purificar este Catolicismo, eliminar o Padre, a estola, as galhetas e a água-benta, todo o Rito e toda a Liturgia o católico imediatamente abandonará uma Religião que não tem Igreja visível, e que não lhe oferece os meios simples e tangíveis de comunicar com Deus, de obter d'ele os bens transcendentais para a alma e os bens sensíveis para o corpo. O Catolicismo n'esse instante terá acabado, milhões de seres terão perdido o seu Deus. A Igreja é o vaso de que Deus é o perfume. Igreja partida Deus volatilizado.» (Eça: 139-140) Quase a terminar a carta, Fradique não hesita em

afirmar que, para chegar aos mais simples, a religião deve desembaraçar-se da teologia e da Moral; só assim, tornando-se mais material, se tornará mais divina: «*Uma Religião, quanto mais se materializa, mais se populariza e portanto mais se diviniza. (...) Quero dizer, que quanto mais se desembaraça dos seus elementos intelectuais de Teologia, de Moral, de Humanitarismo, etc, repelindo-os para as suas regiões naturais que são a Filosofia, a Ética e a Poesia, tanto mais coloca o povo face a face com o seu Deus, n'uma união direta e simples, tão fácil de realizar que, por um mero dobrar de joelhos, um mero balbuciar de Padre-Nossos, o homem absoluto que está no céu vem ao encontro do homem transitório que está na terra. Ora este encontro é o facto essencialmente divino da Religião. E quanto mais ele se materializa mais ela na realidade se diviniza.*» (Eça: 141) Conclusão: para o povo, religião significa pedir o favor divino. E ao o templo, o padre e o altar são elementos essenciais: «*Essa comunhão mística do Homem e de Deus, que V. quer, nunca poderá ser senão o privilégio d'uma elite espiritual, deploravelmente limitada. Para a vasta massa humana, em todos os tempos, (...) a Religião terá sempre por fim, na sua essência, a súplica dos favores divinos e o afastamento da cólera divina; e, como instrumentação material para realizar estes objetos, o templo, o padre, o altar, os ofícios, a vestimenta, a imagem.*» (Eça: 142) Aqui chegados podemos concluir duas coisas: que Fradique (e por ele, Eça) não é nem anticlerical nem irreligioso, na linha aliás, curiosamente, de Robespierre! A religião tem uma função social inestimável, é o que parece-se poder concluir-se deste texto. O que não significa que ele esteja em contradição com O Crime. Parece-nos até que reforça a nossa ideia! Eça seria da opinião que Estado e Igreja deveriam estar separados naquilo que para nós configura um pensamento secularizador, e que é bastante mais flagrante no texto que se segue, a carta a Madame de Jouarre.

A carta sobre o Padre Salgueiro começa de uma forma bastante curiosa. Padre Salgueiro representa o clero! O retrato que se segue é portanto extensivo a toda a classe eclesiástica: «... *Padre Salgueiro (...) resume (...) o pensar, o sentir, o viver, e o parecer da classe eclesiástica em Portugal.*» (Eça: 297) Seguidamente, Eça marca a origem do Padre Salgueiro e, por conseguinte, da maior parte da classe sacerdotal: o povo camponês, talvez lembrando os ensinamentos de Taine – de que o meio condiciona os personagens: «*Tudo n'ele pertence a essa forte plebe agrícola de onde saiu, e que ainda hoje em Portugal fornece á Igreja todo o seu pessoal, pelo desejo de se aliar e de se apoiar á única grande instituição humana que realmente compreende e de que não desconfia. Por dentro, porém, (...) padre Salgueiro apresenta toda uma estrutura moral deliciosamente pitoresca...*» (Eça: 298)

Mas o que se segue é verdadeiramente esclarecedor do pensamento de Eça – a descrição da conceção que Salgueiro tem do sacerdócio! Para Salgueiro, o sacerdócio não é uma função espiritual, mas sim social! Salgueiro vê-se a si mesmo como funcionário do Estado, como funcionário público; as suas relações não são com o Céu mas sim com a Secretaria da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos! Para Salgueiro os sacramentos são cerimónias civis, não atos graciosos! A maior parte dos queirosianos vê no Padre Salgueiro uma crítica de Eça ao padre-funcionário... Não nos parece a interpretação mais correta, porque quem colocou o Clero no desempenho destas funções foi o constitucionalismo liberal. Foi a ordem política burguesa que transformou o padre num funcionário público, pelo que nos parece que a verdadeira crítica de Eça se dirige não à classe sacerdotal mas àqueles que a constituíram em funcionalismo público. Claro que Eça nunca escondeu a sua visão do sacerdócio enquanto atividade evangélica e ação pastoral. Dai tomar-se este padre Salgueiro como a crítica de Eça ao padre-funcionário. (FERREIRA: 823) Na realidade parece-nos que implícito a este retrato está um raciocínio claro da parte de Eça: a necessidade urgente de uma separação entre a esfera espiritual e a esfera civil. Só assim a classe eclesiástica poderia retomar a sua missão pastoral/evangélica. «*O que em padre Salgueiro me encantou logo (...) foi a sua maneira de conceber o Sacerdócio. Para ele o Sacerdócio (...) não constitui de modo algum uma função espiritual - mas unicamente e terminantemente uma função civil. Nunca, (...) padre Salgueiro se considerou senão como um funcionário do Estado, um Empregado Publico, que usa um uniforme, a batina, e que, em lugar de entrar todas as manhãs n'uma repartição do Terreiro do Paço para escrevinhar ou arquivar ofícios, vai (...) a uma outra repartição, onde, em vez da carteira se ergue um altar, celebrar missas e administrar sacramentos. As suas relações portanto não são, nunca foram, com o céu mas com a Secretaria da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos. Foi ela que o colocou na sua Paróquia, não para continuar a obra do Senhor (...), mas, como funcionário, para executar certos atos públicos que a lei determina a bem da ordem social - batizar, confessar, casar, enterrar os paroquianos. Os sacramentos são, pois, para este excelente padre Salgueiro, meras cerimónias civis, indispensáveis para a regularização do estado civil, - e nunca, desde que os*

administra, pensou na sua natureza divina, na Graça que comunicam às almas, e na força com que ligam a vida transitória a um princípio Imanente.» (Eça: 299-300) E sendo funcionário zeloso, Padre Salgueiro é bom funcionário, já que subsidiado pelo Estado para cumprir com o seu papel. Mais uma vez, a crítica de Eça à confusão de planos, culpa do Estado mas que o padre, qualificado como ignorante, nem sequer coloca em causa; Salgueiro faz assim porque considera que é assim que o Estado quer que ele faça. Não pode haver aqui culpa do padre mas sim dos superiores que lhe fizeram crer que a sua atuação devia ser aquela: *«Padre Salgueiro, hoje, já esqueceu a significação teológica e espiritual do casamento: - mas casa, e casa com perícia, com bom rigor litúrgico, com boa fiscalização civil, esmiuçando escrupulosamente as certidões, pondo na bênção toda a unção prescrita, perfeito em unir as mãos com a estola, cabal na ejaculação dos latins, porque é subsidiado pelo Estado para casar bem os cidadãos, e, funcionário zeloso, não quer cumprir com defeitos funções que lhe são pagas sem atraso. A sua ignorância é deliciosa. Além de raros atos da vida ativa de Jesus, (...) nada sabe do Evangelho - que considera todavia muito bonito. Á doutrina de Jesus é tão alheio como á filosofia de Hegel.»* (Eça: 301)

Quanto às suas obrigações, Salgueiro não considera que elas sejam espirituais (v.g: consolar dores, dirigir arrependimentos...) mas apenas rituais, em nome da Igreja e do Estado que a subsidia. E curioso: como qualquer funcionário público, também se levanta às dez. *«Onde eu também o acho superiormente pitoresco, é cavaqueando acerca dos deveres que lhe incumbem como pastor de almas (...). Que ele, por continuação de uma obra divina, esteja obrigado a consolar dores, pacificar inimizades, dirigir arrependimentos, ensinar a cultura da bondade, adoçar a dureza dos egoísmos, é para o benemérito padre Salgueiro a mais estranha e incoerente das novidades! Não que desconheça a beleza moral d'essa missão, (...). Mas não admite que (...) lhe pertença a ele padre Salgueiro! Outro tanto seria exigir de um verificador da alfândega que moralizasse e purificasse o comércio. Esse santo empreendimento pertence aos Santos. E os Santos (...) formam uma Casta (...) com obrigações sobrenaturais que lhes são delegadas e pagas pelo Céu. Muito diferentes se apresentam as obrigações de um pároco! Funcionário eclesiástico, ele só tem a cumprir funções rituais em nome da Igreja, e portanto do Estado que a subsidia. (...) Levanta-se às dez horas, hora classicamente adotada pelos empregados do Estado.»* (Eça: 302-303)

De qualquer modo, há uma coisa que não se lhe pode apontar: a falta de decoro, o que nos permite concluir que Salgueiro é no fundo bem-intencionado e que a forma como olha a religião e as suas funções foi antes o resultado de uma má doutrinação e de uma mensagem errada. *«Enquanto a orações, meditações, mortificações, exames d'alma, todos esses pacientes métodos de aperfeiçoamento e santificação própria, nem sequer suspeita que lhe sejam necessários ou favoráveis. Para quê? Padre Salgueiro constantemente tem presente que, sendo um funcionário, deve manter, sem transigências, nem omissões, o decoro que tornará as suas funções respeitadas do mundo.»* (Eça: 304) Por fim, Salgueiro, além de funcionário público ainda aparece metido no jogo político-partidário: manejando eleições, naquilo que é uma crítica clara à confusão de planos – espirituais e políticos – e ao papel absolutamente redutor e assético a que o liberalismo acantonara o clero: *«As suas ocupações, segundo observei, consistem muito logicamente, como empregado (além das horas dadas aos deveres litúrgicos), em procurar melhoria de emprego. Pertence por isso a um partido politico (...). Maneja habilmente eleições. Faz serviços e recados, complexos e indescritos, a todos os diretores gerais da Secretaria dos Negócios Eclesiásticos. Com o seu bispo é incansável: e ainda há meses o encontrei, suado e aflito, por causa de duas incumbências de S.Ex^a. uma relativa a queijadas de Sintra, outra a uma coleção do Diário do Governo.»* (Eça: 304) Por fim e em forma de epitáfio, a ironia suprema: *«Jesus não possui melhor amanuense.»* (Eça: 305)

•

III_ Eça e o Ultimatum

- 1_ Eça de Queirós, jornalista
- 2_ A Sociedade de Geografia de Lisboa e o Mapa cor-de-rosa
- 3_ A Conferência de Berlim
- 4_ O conflito com a Inglaterra
- 5_ O Ultimato de 1890
- 6_ O Ultimato junto da Opinião Pública
- 7_ Os intelectuais e o Ultimatum: o caso de Antero de Quental
- 8_ A leitura de Eça do Ultimato inglês: patriotismo ou snobismo?³⁹

1_Intróito. Eça de Queirós, jornalista

Para além de notável romancista, Eça de Queirós foi prolífico jornalista. Com efeito, ao longo de praticamente toda a sua vida, Eça fundou, dirigiu e sobretudo escreveu para jornais ou revistas. É nesta sua atividade, paralela à de romancista, que surpreendemos um pensamento próprio, muitas vezes inesperado, relativamente a assuntos, temas e matérias sobre os quais poucos suporiam que Eça tivesse expandido a sua opinião. As relações políticas internacionais do seu tempo foram com frequência analisadas por Eça, como é o caso da que aqui trazemos – o Ultimatum inglês de 1890 – acontecimento a propósito do qual Eça escreveu um texto arguto e acutilante, publicado na Revista de Portugal em Fevereiro de 1890, sob o título Notas do Mês, onde é analisado o levantamento patriótico e a luta anti-inglesa que se seguiram a 11 de Janeiro de 1890. A lucidez do autor, a sua visão desassombrada das coisas poderão ter levado muitos a considerá-lo menos patriota. Parece-nos injusta esta avaliação, ainda que o que se pretenda analisar não seja o seu patriotismo mas a sua ideia de regeneração da pátria e a sua leitura dos acontecimentos. O facto de ter passado longos anos no estrangeiro também poderá justificar alguma da racionalidade desapaixonada com que analisa a situação. Mas como o próprio confessou numa carta a Ramalho Ortigão de 1873, quando exercia o cargo de cônsul em Havana, «*Eu tenho saudades do enxurro do Rossio. O exílio importa a glorificação da pátria. E estar longe é um grande telescópio – para as virtudes da terra onde se vestiu a primeira camisa...*»⁴⁰ Para além disso Eça achava que estar fora da pátria lhe dava dela uma visão mais justa: “*É sobretudo vista de longe, no seu conjunto, e contemplada de um meio forte como este aqui (Inglaterra) (...) que contrista achá-la tão mesquinha, tão estúpida, tão convencionalmente pateta, tão grotesca e tão pulha.*” (MÓNICA: p.201)

Interessa-nos neste capítulo analisar o Ultimatum inglês, para o que vamos seguir o seguinte itinerário metodológico: conhecer a reação da população à invetiva inglesa, analisar a posição dos intelectuais, de entre os quais escolhemos o mais aclamado e com raciocínio mais respeitado – Antero – por fim esquadrinhar a leitura de Eça dos acontecimentos, de forma a avaliar se a sua posição segue estereótipos ou se é, pelo contrário, assumidamente original.

2_ A Sociedade de Geografia de Lisboa e o mapa cor-de-rosa

Em 1875, Luciano Cordeiro (1844-1900) funda a Sociedade de Geografia de Lisboa [SGL], instituição que rapidamente se assumirá como pivô do renascimento colonial português, despertando o interesse da opinião pública para as questões do império e preparando as primeiras grandes viagens de exploração científica (protagonizadas por Serpa Pinto, Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens - 1877-1880 – e destinadas a reconhecer a bacia do rio Zaire e as suas relações com o Zambeze e com os Grandes Lagos).⁴¹ [LUCAS: p. 308] Refletindo uma visão centrada no culto das ciências geográficas, a SGL encontrava-se também profundamente empenhada na concretização do projeto imperial, em concordância com os interesses de uma larga faixa da burguesia metropolitana, que defendia o protecionismo e o aproveitamento económico das colónias. [LUCAS: p. 308] Assim, nos inícios da década de 80, a SGL decide traçar, de acordo com o Governo, os planos para as grandes e futuras decisões. Em 1881 estava já de pé um projeto de dimensão nacional; lançou-se um movimento de subscrição nacional destinada ao estabelecimento de estações civilizadoras nos territórios sujeitos e adjacentes ao domínio português em

³⁹ Patriotismo n.m. 1 qualidade de patriota 2 amor, dedicação e orgulho pela pátria. Patriota adj. 1 que ou pessoa que manifesta amor e orgulho pela pátria 2 que ou pessoa que defende a pátria. Snobismo n.m. 1 qualidade de snobe 2 atitude de superioridade afetada nas ideias, gostos e comportamentos 3 presunção, vaidade ostensiva 4 menosprezo daqueles que não têm prestígio ou posição social. in Dicionário da Língua Portuguesa 2011 Porto Editora.

⁴⁰ QUEIRÓS, Eça de, Correspondência, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. I, Caminho, 2008: p. 81

⁴¹ Desde então porém, as explorações e ocupações patrocinadas por outras potências europeias puseram África na moda. A SGL, não obstante o seu empenho em garantir a posição portuguesa no movimento expansionista europeu, chegara com um atraso considerável. Já na primeira metade do XIX, tinham aparecido as SG de Paris, Londres, Berlim e S. Petersburgo, passando a promover pesquisas e expedições e a apoiar a divulgação dos novos conhecimentos geográficos. Inicia-se uma intensa campanha europeia de divulgação das viagens dos cientistas e aventureiros, através de jornais, revistas e livros cuidadosamente ilustrados. A viagem de Stanley, por exemplo, fora patrocinada pela imprensa em 1874 recebendo apoios do *New York Herald* e do *Daily Telegraph*. A implantação da rede ferroviária europeia interligando as grandes capitais, estimulava o encontro dos intelectuais nas grandes exposições universais exibidas nos museus antropológicos, onde as colecções africanas ocupavam lugar de destaque. [LUCAS: p. 309]

África, à semelhança do movimento já iniciado por outros países europeus com vista à ocupação das zonas intermédias. O folheto então distribuído pelo país era ilustrado com um mapa que indicava os pontos onde se deveriam situar as estações civilizadoras nas quais os Portugueses exerceriam os seus direitos históricos. A emigração portuguesa para África era favorecida através de dois diplomas. (LUCAS: p. 309) Nesta altura, a luta pela África estava prestes a atingir o seu ponto culminante. À medida que a crise económica se agravava, tentava-se por todos os meios ultrapassar a concorrência feroz e fazer frente à diminuição cada vez mais acentuada das receitas públicas bem como ao défice da balança de pagamentos. A veemência do apelo dirigido ao povo português pela SG mostra bem a importância que largos sectores da sociedade portuguesa atribuíam às questões do império e a plena consciência, que parecia existir, da estreita conexão entre o desenvolvimento da economia nacional e uma proveitosa exploração colonial. [LUCAS: p. 310] Mas a hipótese de um “Brasil africano” nunca conseguiu sobrepor-se à realidade de uma costa de África à qual, com a sua terrível mortalidade, ficava melhor a legenda de “sepulcro europeu”. Por volta de 1870, já a influência portuguesa recuara em Moçambique e em Angola, perante potentados indígenas agressivos. [RAMOS, 2010: p. 550]

3_A Conferência de Berlim

Sucede que as nossas pretensões em África colidiam com as da Inglaterra. A disputa foi temporariamente resolvida através do tratado luso-britânico de 1884. Mas, com vista a subtrair-se à tutela britânica, Barbosa du Bocage (1823-1907) adiantou-se com o pedido de uma conferência internacional, que acabaria por ter lugar em Berlim, entre 1884 e 1885. Portugal apresentava-se na Conferência de Berlim disposto a reivindicar a posse de Cabinda, que entretanto havia ocupado, e a tentar salvaguardar o máximo das áreas do Congo, sobretudo a sua margem esquerda, que lhe iria permitir a expansão no sentido do Leste e das regiões interiores. A comunidade internacional, interessada no futuro destino de África, irá tentar definir critérios de ação na Conferência de Berlim, inaugurada em Novembro de 1884. Os nossos partiam do pressuposto de que a soberania lusiada relativamente a territórios em que se poderia comprovar a prioridade das nossas descobertas vogaria acima de qualquer discussão. A verdade é que o Ato Geral da Conferência revogou o critério de apropriação colonialista em que assentava a nossa tranquilidade, dispondo que doravante a legitimidade de soberania deveria firmar-se na existência de uma ocupação palpável. [HOMEM, 1993: p. 143] O grande princípio saído da Conferência de Berlim foi o da ocupação efetiva dos territórios. Chegara o momento propício para empreender a realização da “sonhadora obra” (Barbosa du Bocage). Recorrer-se-ia para tanto aos capitais estrangeiros, tratando-se ao mesmo tempo de fixar os limites das possessões africanas até aí vagamente apontados. [LUCAS: p. 310] Esta exigência viria a manifestar-se incompatível com as forças e possibilidades do país.⁴² [HOMEM, 1993: p. 143]

4_O conflito com a Inglaterra

O avolumar das dificuldades diplomáticas entre Portugal e a Grã-Bretanha desde o início da década de 70, levou a que muitos defendessem que o nosso país deveria procurar outros aliados, a fim de que a habitual proteção inglesa não viesse a converter-se numa tutoria, ofensiva da soberania do Estado. Os olhos voltaram-se então para a poderosa Alemanha.⁴³ Fora, curiosamente, a aproximação espanhola à Alemanha, a nova potência militar e industrial do continente, que preocupara a diplomacia portuguesa. A política de colaboração com a Inglaterra em matéria colonial iniciada por João Andrade Corvo [*ministro negócios estrangeiros de Fontes entre 1871-77*] tinha como fim principal criar interesses novos entre os dois países, de modo que Portugal pudesse contar com eventual auxílio britânico em relação a

⁴² O impasse colonialista ocasionou tomadas de posição muito diversificadas. Oliveira Martins considerava insustentável a manutenção de um tão vasto império. Por isso, levando em conta a exaustão do Tesouro, a quase inexistência de uma frota mercante e de uma eficaz marinha de guerra, a falta de tradição de um povoamento colonial que tivesse como alvo os territórios africanos e, finalmente, a envergadura dos interesses em presença, recomendava, cautamente, que Portugal concentrasse em Angola todo o seu esforço de desenvolvimento. A exploração das demais possessões deveria ser negociada com companhias majestáticas internacionais. Barros Gomes, Barbosa du Bocage, Luciano Cordeiro, Pinheiro Chagas sonhavam com a possibilidade de responder positivamente ao novo critério de apropriação definido no Ato Geral de Berlim, fazendo ocupar os vastíssimos territórios entre Angola e Moçambique. Desiderato acalentado por fogosas mentes, mais norteadas por fervores patrióticos irrealistas do que por considerações de razoabilidade prática. Convénios assinados com a França e Alemanha (1886) garantiam que estas potências não se iriam opor ao esforço expansionista português, ao projeto de “criar um novo Brasil em África”, chamando à soberania portuguesa o *hinterland*. O acordo luso-alemão delimitava as áreas reivindicadas por Portugal, cobrindo-as a rosa. Os negociadores estrangeiros só se dispunham a reconhecer a legitimidade dos interesses portugueses se estes não viessem a ser questionados por uma terceira potência. Ora tais convénios foram imediatamente repudiados pela Inglaterra, já que o seu reconhecimento equivaleria à destruição do plano de Cecil Rhodes. [HOMEM, 1993: p. 144]

⁴³ Oliveira Martins e Lobo de Ávila, rendidos ao cesarismo de Bismarck, preconizavam que as instituições políticas portuguesas se remodelassem pelo padrão do germanismo. Foi este mimetismo que presidiu ao projeto da “Vida Nova” [HOMEM, 1993: 143].

Espanha.⁴⁴ [RAMOS: 550] Mas, no terreno, a Inglaterra dececionou, ao não conseguir, perante a pressão da Alemanha e da França, garantir o domínio português na foz do rio Zaire - 1884. Surge a tese de que Portugal deveria salvaguardar os seus interesses não através da aliança inglesa mas de múltiplos contactos internacionais. O governo de Lisboa fez cedências á França na Guiné e á Alemanha no Sul de Angola, em troca do reconhecimento por essas potências de um direito ao sertão entre Angola e Moçambique, que a Inglaterra logo contestou. [RAMOS: 551] [ver supra nota 3]

Paradoxalmente, vai ser a questão das esferas de influência (decorrente da Conferência de Berlim) a estar na origem do conflito luso-britânico. Portugal vê-se doravante obrigado a ocupar efetivamente os territórios que reclamava por direito histórico (o famoso projeto de ligar as duas costas - de Angola a Moçambique - a que se deu o nome de África Meridional Portuguesa ou Mapa cor de rosa. [SEVERIANO: 54]

Concebido pela Sociedade de Geografia em 1881, é oficialmente publicado em 1886. A delimitação das esferas de influência tinha sido negociada por Portugal com a França e a Alemanha, através de convenções com data de 1886. O mesmo não acontecera com a Grã-Bretanha, com quem o conflito podia estalar. Na verdade, o projeto da África meridional portuguesa colidia com o projeto de Cecil Rhodes - a ligação Cabo-Cairo. Em 1887, o governo inglês decide abrir com Portugal um conflito diplomático no sentido de remover os obstáculos que se opunham à concretização do seu projeto, sob um aparente protesto contra toda a pretensão territorial não baseada na ocupação efetiva. [SEVERIANO: p. 56]

O que se pretendia com o mapa cor-de-rosa? Um império de costa a costa? Ou simplesmente proclamar o fim da tutela inglesa? Quase toda a gente admitia, como José Luciano de Castro, em 1884, que possessões ultramarinas “*temos nós de mais para os nossos recursos.*” O governo progressista de 1886-90 procurou envolver a Alemanha como mediadora, ao mesmo tempo que enviava expedições para avassalar os indígenas nas regiões disputadas. Uma e outra coisa irritaram a Inglaterra, que a 11 de Janeiro de 1890 exigiu a retirada portuguesa. Os progressistas tentaram ser substituídos no governo por independentes, mas D. Carlos entregou o poder aos regeneradores. [RAMOS: 551]

5_O Ultimatum inglês de 1890

A história conta-se rápido. Em 1889, no Chire, Serpa Pinto vai encontrar hasteada a bandeira inglesa e os Macololos revoltados contra Portugal. João Azevedo Coutinho conquista a região e submete os chefes africanos à soberania portuguesa. O governo inglês considera esta acção *casus belli*. Rejeita qualquer solução de acordo ou arbitragem. A 11 Janeiro, o governo britânico apresenta a Portugal, por intermédio do seu ministro em Lisboa, um ultimato formal, exigindo a imediata retirada das forças militares das áreas que considerava fora da soberania portuguesa em Moçambique, isto é, o abandono da zona do Chire e das terras dos Macololos e Machonas.⁴⁵ [LUCAS: p. 310] O governo resolve ceder; protesta que o assunto em litígio deverá ser resolvido por mediação ou arbitragem, segundo o art.º 12.º do Ato Geral de Berlim. Entretanto, é uma catadupa de conferências, brochuras e folhetos anti-ingleses, inflamados de patriotismo ofendido, de nacionalismo e também de republicanismo. [SEVERIANO: p. 62, 63]

Os sonhos de novos brasis em África ainda mais grave tornaram a pobreza e pequenez portuguesa. Na última década do século XIX, os diplomatas ingleses, alemães e franceses discutiram frequentemente a conveniência de deixar tão grandes territórios nas mãos de um estado tão destituído. O crédito do Estado português nas bolsas financeiras da Europa era então nulo e os governos viam-se e desejavam-se para pagar os juros das dívidas aos possuidores de títulos do tesouro. Nesta época, a perspetiva darwinista da sobrevivência dos mais aptos começa a generalizar-se na política internacional. [RAMOS, 1993: p. 32]

⁴⁴ Em 1871, há uma viragem relevante no equilíbrio europeu - a Grã-Bretanha, embora hegemónica, não está só na cena internacional. Oferecem-se alternativas reais à aliança inglesa. A Alemanha aí procurar as suas áreas de influência a nível político. [Severiano: 31] Depois da guerra franco-prussiana a expansão territorial estava bloqueada na Europa: “o equilíbrio europeu passa a jogar-se fora da Europa” [DUROSELLE apud SEVERIANO: 39]

⁴⁵ MÓNICA faz um relato mais circunstanciado dos acontecimentos. A 7.1.890, o *The Times* publica um artigo sobre o litígio que opunha Portugal à Inglaterra em África (expedição de Serpa Pinto); a 8.1, o *Pall Mall Gazette*, porta-voz dos interesses imperialistas ingleses, incitava Salisbury a atacar Lourenço Marques. Notícias alarmantes levam governo de Luciano e Castro a reunir. Em Zanzibar tinham aportado cruzadores ingleses, *Calliope* e *Satellite*. A 12.1, Luciano e Castro recebia nota de Salisbury, onde este lhe comunicava que ou o governo português satisfazia em 24 horas o que o governo britânico exigia (retirada das forças militares do Chire) ou o representante inglês deixaria Lisboa. A esquadra inglesa entretanto estacionara em Gibraltar... No dia seguinte, é divulgado o conteúdo da carta entregue pelo embaixador George Petre ao MNE. Sem outra hipótese, o governo português cedeu. Reação: de casa do cônsul inglês era arrancado o emblema britânico; residência do MNE, Barros Gomes, era apedrejada; a fim de vaia os traidores, 15.000 pessoas dirigiram-se às Cortes. (MÓNICA: p. 364) Nos dias seguintes, as lojas da baixa ostentam os seguintes letreiros “não se compra nem se vende a ingleses”; um fabricante de bolinhos de coco deixou de os produzir por se chamarem *christies*; donos de hotéis recusam albergar visitantes britânicos; a estátua de Camões é coberta de crepes negros; o duque de Palmela devolveu as condecorações britânicas e cedeu um ano da sua casa agrícola para aquisição de um coureiro; o conde de Burnay mandou regressar os filhos a estudar em Londres. Entre Janeiro e Março formaram-se em todo o país, dezenas de comissões patrióticas. A sogra de Eça, condessa de Resende, devolve as medalhas concedidas a seu marido pela Inglaterra. (MÓNICA: p. 365)

Não é difícil imaginar o choque profundo e duradouro que o Ultimato britânico provocou em Portugal. Na verdade, a cedência passiva à pressão exercida pela “velha aliada” viria a provocar um descontentamento profundo e a acentuar uma não menos profunda divisão na sociedade portuguesa.⁴⁶ Em torno da ideia de império se iriam cristalizar os sentimentos nacionalistas, tecendo-se mitos à volta dos territórios ultramarinos, então encarados como parcelas sagradas de um património a cujos direitos se tentava associar a vocação ultramarina portuguesa. [LUCAS: p. 311]

Foi ao nível da opinião pública e das estratégias políticas de aproveitamento partidário que o Ultimatum ganhou a dimensão trágica de derrota nacional. [SEVERIANO: p. 105] CARVALHO HOMEM diz que *“tentar fazer a análise dos efeitos imediatos do Ultimato sobre a opinião pública é penetrar num garrida antecâmara de florilégios verbalistas e de grandiloquências patrióticas sem alcance prático.”* (HOMEM, 1992: p. 281) A frustração popular recorreu à prática da violência gratuita. Os vidros do edifício onde se imprimia o jornal progressista *Novidades* foram reduzidos a estilhas, já que o periódico procurara justificar a pronta cedência governamental à vontade inglesa; a mesma sorte sofreu a residência do Ministro dos estrangeiros, Barros Gomes, e a Legação Britânica, de onde a população em fúria arrancou o escudo de armas; vitoriou-se a folha regeneradora *Gazeta de Portugal*, que exigia do governo presidido por José Luciano de Castro a demissão. Para os súbditos da rainha Vitória passou a ser aventuroso o mais inocente passeio ou o trânsito quotidiano pelas ruas da capital, dado o cúmulo atingido pelo sentimento antibritânico. Em Lisboa e na província inicia-se um ciclo de comícios, conferências públicas, reuniões de protesto e representações aos poderes instituídos. (HOMEM, 1992: p. 282) Mas vejamos a reação popular com maior detalhe, detalhe que nos é dado pelo estudo de SEVERIANO TEIXEIRA.⁴⁷ Logo a 12, a *Gazeta de Portugal* gritava: “Infeliz pátria!” [SEVERIANO: p. 106] Agitada pela imprensa, a excitação popular cresce; num clima de efervescência patriótica, manifestantes dirigem-se ao consulado britânico; a casa de Barros Gomes é apedrejada ao som de “vivas” à pátria e “morte aos ingleses.” [SEVERIANO: p. 108] A Sociedade de Geografia é palco de manifestações patrióticas, nas quais a multidão brada contra a Inglaterra e os Braganças; no S. Carlos, um letreiro anunciava: “hoje não é dia de espetáculo, é dia de luto.” Os republicanos atacavam: “o governo traiu a nação, agora manda prender os patriotas”; a solução era óbvia - só a república traria a solução ao país. [SEVERIANO: p. 109] Desperta a opinião pública, incitado o movimento pelos republicanos, o patriotismo inflamado e o ódio ao inglês propagam-se. Todas as forças vivas da sociedade são congregadas num grande movimento nacional e patriótico; aparecem inúmeras organizações cívicas *ad hoc*. [SEVERIANO: p. 110] O comércio português responde ao ato ofensivo limitando as relações mercantis com a Inglaterra; é uma guerra sem tréguas ao comércio e às indústrias inglesas, aquela que se anuncia; a Associação Comercial do Porto foi a única que não aderiu a este movimento: “para eles o dinheiro vale mais que a pátria”, foi a conclusão de muitos. [SEVERIANO: p. 111] Um sem número de casas comerciais corta relações com a Inglaterra; inúmeros estabelecimentos colocam à porta o letreiro: não se compra nem se vende a ingleses; industriais patriotas cortam relações comerciais com a Grã-Bretanha não mais produzindo para a exportação. [SEVERIANO: p. 112] Dos professores aos caixeiros-viajantes, dos carteiros aos vendedores de jornais, todos tomam posição contra o ultimatum; os alfaiates suprimem os figurinos ingleses; os catraeiros decidem não levar nem trazer carga dos navios ingleses; os industriais de hotelaria decidem não dar hospedagem a ingleses; a *Carris* corta relações com a Inglaterra; artistas contribuem para a subscrição nacional dando o produto dos seus espetáculos; a companhia de circo do Coliseu dos Recreios decide não escriturar mais nenhum artista inglês. [SEVERIANO: p. 113] Instituições e autoridades locais participam no movimento, promovendo manifestações patrióticas e abrindo subscrições. Algumas batizam artérias com o nome de africanistas portugueses. As Forças Armadas oferecem um mês do seu pré para a Grande Subscrição Nacional. Bispos publicam pastorais exortando os fiéis a concorrer para a GSN; párocos manifestam o seu repúdio pela atitude britânica. Os estudantes organizam comícios e *manifs*; a Associação Académica de Lisboa exorta os deputados a não aceitar a resignação e envia uma carta às potências signatárias do Ato de Berlim pedindo que intervenham. [SEVERIANO: p. 115, 116] Os jornais também aderem ao movimento: não publicando anúncios das casas e mercadorias inglesas; passando a publicar a nota das importações inglesas e os nomes dos importadores

⁴⁶ Segundo Basílio Teles, em *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*: a intimação britânica foi o “acontecimento mais considerável que, desde as invasões napoleónicas, abalou a sociedade portuguesa.” (HOMEM, 1992: p. 281)

⁴⁷ TEIXEIRA, Nuno Severiano, *O Ultimatum Inglês*, Alfa, Lisboa, 1990

para que o público fique a saber onde não deve comprar. “Abaixo a marca inglesa”, é o *slogan*. [SEVERIANO: p. 117, 118] O Jardim Zoológico oferece o produto de um dia das suas entradas para a subscrição nacional. Fialho de Almeida e Magalhães Lima organizam um comício no Teatro da Trindade Dirige-se a todos, desde o capitalista ao mendigo, e destina-se à compra dum couraçado e de material de guerra para a defesa da pátria. [SEVERIANO: p. 119] A 25 de Janeiro é formada a Liga Patriótica do Norte. Dela fazem parte, Basílio Teles e Sampaio Bruno. Antero de Quental preside. [SEVERIANO: p. 120] Colónias estrangeiras residentes em Portugal manifestam vivo repúdio pelo incidente e solidariedade para com Portugal; a colónia inglesa manifesta o seu desagrado perante o próprio governo. O Grémio literário é condenado pela opinião pública por não ter riscado os seus sócios ingleses. [SEVERIANO: p. 122] O rei D. Carlos resignou à comenda da Ordem Inglesa do Banho e declara à rainha Vitória que rejeita a Ordem da Jarreteira. O duque de Palmela recusa as condecorações britânicas que possui e decide ceder um ano de rendimento da sua casa para a Subscrição Nacional. O marquês de Pomares que tinha os seus prédios seguros numa companhia inglesa muda-os para companhias portuguesas. O conde Burnay que tinha dois filhos a estudar em Londres, manda-os regressar de imediato a Portugal. [SEVERIANO: p. 123] Intelectuais portugueses engrandecem o movimento nacional de desagravo, como foi o caso de Antero. (ver *infra* ponto 5)

É ao nível coletivo que o movimento patriótico assume a sua maior dimensão. Nas ruas, cafés, salas de espetáculo, as manifestações patrióticas rebentam e com elas os “morras” à Inglaterra e os “abaixo os piratas.” Todos os criados e empregados ingleses em casas portuguesas são despedidos assim como todos os quadros portugueses ao serviço de empresas britânicas pedem a sua demissão. [SEVERIANO: p. 124] Uma vaga de naturalizações atravessa a colónia inglesa. Os estabelecimentos comerciais que ostentavam nomes ingleses apressam-se a retirá-los e a mudá-los para outros em português. A imprensa portuguesa que tinha título em inglês muda: *high life* passa para alta sociedade. E até mesmo alguns nomes de ruas que fazem referência à Inglaterra são arrancados: Travessa dos Inglesinhos para Travessa dos Ladrões ou Travessa do Enviado de Inglaterra para Travessa do Diabo que o Carregue. [SEVERIANO: p. 125] Depositários de bancos ingleses com filiais em Portugal levantam os seus depósitos; o mesmo sucede com companhias de seguros inglesas que vêm as suas apólices de seguros anuladas e transferidas para companhias portuguesas. Suprimem-se vocábulos ingleses do léxico quotidiano (ex: *club*). Substituem-se outras, pelo menos no seu significado: uma libra por uma ladra; um *beef* por um patife. Criam-se neologismos a partir do radical inglês com conotação fortemente pejorativa: inglesada, inglesar ou inglês querendo qualificar não a nacionalidade do indivíduo mas o seu carácter moral; a imprensa chega a noticiar: “uma inglesada” como sendo um roubo; a “prisão de um inglês”, em vez da prisão de um ladrão, ou “preso por inglesar”. O ensino da língua inglesa é posto em causa e encarado a hipótese de o abolir das escolas portuguesas. [SEVERIANO: p. 126] No ano de 1890 os alunos foram dispensados do exame de inglês por decreto publicado na folha oficial. O ódio ao inglês em Gouveia levou a que um grupo de patriotas comprasse todos os tecidos ingleses fazendo com eles um auto-de-fé na praça pública, enquanto o povo se manifestava ao som de hinos patrióticos. Um grupo de homens chiques de Lisboa declara à imprensa em comunicado que jamais voltará a vestir em alfaiates ingleses e que doravante apenas escolherão tecidos e figurinos nacionais. Conta a imprensa que diariamente cidadãos ingleses corriam em vão á baixa de Lisboa à procura de um barbeiro que lhes fizesse a barba ou dum jornaleiro que lhes vendesse um jornal. [SEVERIANO: p. 127] No auge do clima patriótico explodem as *manifs* de intelectuais e artistas.⁴⁸ São inúmeras, as conferências, palestras e brochuras históricas e ensaísticas que vêm a lume. A nível literário, escritores da época acompanham o movimento: Guerra Junqueiro escreve *Finis Patriae*, Bulhão Pato, *Pavilhão Vermelho*. [SEVERIANO: p. 128] Em Março, ouve-se um hino patriótico com música de Alfredo Keil e letra de Lopes de Mendonça: a “Portuguesa”. Nas artes plásticas, Rafael Bordalo Pinheiro, com a revista *Os pontos nos ii* desenvolve o tema de caricatura política e incita os portugueses à união para a resistência contra a velha *Albion*; como ceramista, a crítica não é menos incisiva, com as suas representações do inglês personificado em John Bull, sempre com o saco do milhão, símbolo da rapacidade britânica [objetos que ridicularizam John Bull: o escarrador ou o penico]. Desperto pela imprensa, incitado pelos republicanos, o movimento patriótico cresce e estende-se a todo o país e a todos os sectores da sociedade ganhando dimensão nacional e dinâmica popular, espontânea, que ultrapassa aqueles que o haviam

⁴⁸ Na Revista *Anátema*, é notado o tom excessivamente moderado de Eça, bem diferente de Antero, Castelo Branco, Conde de Sabugosa, Bulhão Pato, Lopes de Mendonça, João de Deus, Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Oliveira Martins, Maria Amália Vaz de Carvalho, Bernardino Machado, Fialho de Almeida, entre outros. Eça, fora do país, longe do efeito da psicologia das multidões que o clima patriótico fizera gerar, adverte contra os perigos do nacionalismo exagerado. [SEVERIANO: 140]

iniciado, de tal forma que o partido republicano perde o controlo do movimento. [SEVERIANO: p. 131] À porta do café Martinho enormes fotos ostentam o ministério do *Ultimatum* sob os quais se lê a legenda: retrato dos traidores vendidos à Inglaterra; e citam-se versos dos lusíadas: “dizei-lhes que também dos portugueses, alguns traidores houve algumas vezes...” [SEVERIANO: p. 132]

Para CARVALHO HOMEM, «*o desvalimento e a impotências nacionais (expressaram-se) através do recurso ao grande gesto teatral e à simbologia patriótica. Medularmente romântica e intrinsecamente emotiva, a psicologia das massas contentou-se com a radiação efémera de cenografias improvisadas e recolheu-se depois à domesticidade, com o papo cheio de invetivas...*» (HOMEM, 1992: p. 283) Sobrava-nos o recurso ao gesto largo, à palavra enfática, à atitude dramatizante, à vindicta miúda...⁴⁹ Finalizemos com a verve inspirada do mesmo autor: «*o romantismo tragicómico da ação popular de nulo alcance prático limitou-se a denunciar a ausência total de uma direção política eficaz, esclarecida, ambiciosa. Na falta de um diretório audacioso, o protesto popular só pode encontrar sorvedoiro nas correrias desconexas, nas vozearias estrídulas, nos castrantes simbolismos anódinos, nas faixas, nos crepes, nos brindes, nas gazetilhas e nos mil e um expedientes em que os homens se refugiam para se darem a ilusão de um poder q se lhes furta.*» (HOMEM, 1992: p. 294)

RUI RAMOS faz uma análise curiosa das grandes manifestações patrióticas de 1890, desde a subscrição nacional para a compra de navios de guerra à agitação das associações de empresários e estudantes de lisboa. Os governos exploraram este ambiente para sugerir a iminência de uma revolução que só poderia levar o governo inglês a concessões. Mas... (segundo RAMOS) só ocorreu uma morte. Na capital, havia muita gente - bandos de garotos e desempregados - em conflito quotidiano com as autoridades e, portanto, disponível para desordens e confrontos a qualquer pretexto... nada disso tinha que ver necessariamente com a participação cívica... Em Março de 1890, só votaram 55% dos recenseados em lisboa. A desordem urbana sempre mereceu em contextos de conflito leituras políticas fortes, com as oposições aos governos a atribuir-lhe um carácter representativo da vontade popular. Mas para RAMOS, desta vez a desordem não era socialmente mais relevante que as violentas reações coletivas que múltiplos aspetos suscitaram nas comunidades agrícolas e que constituíram um dos limites à ação do Estado na segunda metade do século XIX mas que raramente foram integradas no jogo político das elites de lisboa. O desafio em relação ao regime não encontrou veículos revolucionários. Em Portugal, não havia terrorismo anarquista. A alternativa ao regime estava no populismo nacionalista e anticlerical do Partido Republicano. [RAMOS, 2010: 552] O PR funcionava como depósito do voto de protesto, sobretudo na capital. Mas não estava preparado para tomar violentamente o poder, nem dispunha de iniciativa política própria ou sequer de objetivos claros (o 1.º programa data de 11 de Janeiro de 1891!). Em 1887 estivera para se dissolver por proposta do seu principal líder: José Elias Garcia. [RAMOS: 553]

7_ Os intelectuais e o Ultimato: o caso de Antero de Quental

Interessa-nos agora analisar a posição dos intelectuais portugueses perante o Ultimato inglês, enquanto trabalho prévio à análise do pensamento que Eça expendeu sobre o assunto. Só desse confronto, poderemos aquilatar da novidade e/ou do estereótipo a que o pensamento do nosso autor obedeceu. Nessa orientação metodológica, e de forma a estabelecer um ponto de confronto, optámos por analisar o pensamento daquele que era, à época, aclamado como o maior intelectual português: Antero de Quental. E se ao início é visível em Antero um claro propósito programático, quer nos artigos

⁴⁹ CARVALHO HOMEM que estudou o tema, no seu “*O Ultimatum inglês e a opinião pública*”, in Revista de História das Ideias, vol. 14, 1992, dá-nos mais alguns pormenores da reação popular ao Ultimato e às modalidades assumidas por ela. Conta-nos que em romagem cívica de desagravo, estudantes e populares concentraram-se junto à estátua de Camões, cobriram-na de panos funerários e aí deixaram a legenda: “*Estes crepes que envolvem a alma da Pátria são entregues ao respeito e à guarda do povo, da mocidade académica, do exército e da marinha. Quem os arrancar ou mandar arrancar é o último dos covardes vendidos à Inglaterra.*” Repetindo SEVERIANO, informa que se tornou moda entre as camadas sociais prestigiadas devolver ao plenipotenciário britânico as distinções outrora concedidas pelo governo inglês: foi o q fizeram o duque de Palmela e o conde de Resende. O nosso país impossibilitado de se desagrar militarmente entra no terreno da expurgação vocabular. O Diário Ilustrado decide substituir a secção *High Life* pela denominação Sociedade Elegante ou Alta Sociedade, mais patriótica; a anglofobia lexical repudiou igualmente o uso dos vocábulos *meeting* e *club*, os quais foram substituídos por *comício* e *grémio*. Esboçou-se um boicote comercial às mercadorias britânicas e recomendou-se a interrupção das exportações portuguesas para a pérfida *Albion*. Alguns diligentes comerciantes da Baixa lisboeta retiraram à pressa das suas montras os chapéus de coco e as bebidas espirituosas inglesas. O Diário de Notícias foi duramente criticado por persistir na publicação de publicidade a firmas e produtos ingleses. António Enes nas colunas do *Dia* defendeu o boicote económico contra a Inglaterra: em vez de vociferar e bracejar, concentremos os brios e cóleras num propósito constante de não receber nem prestar serviços aos ingleses, de irmos cortando fio a fio as nossas relações com a Inglaterra. (HOMEM, 1992: p. 284-285) Informa ainda o autor que na capital, programaram-se peregrinações patrióticas: a maçonaria portuguesa, por exemplo, anunciou para 2 de março um préstito cívico aos monumentos tumulares de Camões e Vasco da Gama. Em Coimbra, vêem a luz do dia publicações incendiárias – caso do jornal *Ultimatum*, onde artigos de opinião ferocíssimos surgem de uns tais António José de Almeida e Afonso Costa... (HOMEM: 288 e 292)

que publicou quer nos discursos ou nas peças processuais que, enquanto presidente da Liga Patriótica do Norte, elaborou e proferiu, a verdade é que ao longo do tempo também ele, Antero, caiu no discurso fácil que emprega abundante vocabulário de cariz patriótico ou no ritual simbólico e de grande efeito que resulta na imediata adesão das massas. Parece-nos aliás curiosa, a leitura dos textos de Antero e o posterior confronto com o artigo *O Ultimato* de Eça. Enquanto neste a análise da situação é toda ela de uma limpidez e de uma racionalidade extremas, em Antero é fácil encontrar um discurso trágico-patriótico, pessimista, emotivo, redentor, desafiador e evocando desejos populares de desforra – a tal desforra que Eça, por seu turno, irá rejeitar veementemente e classificar de estéril.

Logo no período que se seguiu ao *Ultimato*, o otimismo era a nota dominante. Para Luís de Magalhães, a questão inglesa preocupava pouco Antero: *«Era um caso fácil de compor com alguma habilidade diplomática. Em vez de uma calamidade, fora um sucesso providencial. Espicazara a moessa moleza, pusera de pé a nação abatida. A seu ver, a hora da crise profetizada soara. E essa crise podia ser uma de duas coisas: ou a alvorada de um renascimento ou a derradeira convulsão da morte.»* (MAGALHÃES apud CARREIRO: p 205) Basílio Teles ainda é mais claro: *«Melancólico, sequestrado do mundo, caído numa desesperança que o ruir infatigável dos homens e das coisas transformara em desespero sombrio, o seu ressurgimento para a ação era um excelente presságio de êxito, um sinal consolador de que a vida voltava, quente e forte, a uma pátria que muitos davam por morta, outros por imersa no coma dos moribundos.»* (TELES apud CARREIRO: p 206)

Por seu turno, o próprio Antero, logo a 25 de Janeiro, numa carta emotiva a Oliveira Martins, revela já algum pessimismo pelo facto de ver o povo numa agitação à qual ninguém ainda dera uma direcção: *«Se lhe disser que tenho chorado, Você acredita, embora sorria vendo estas minhas contradições, as contradições da minha inteligência e do meu sentimento. (...) Não estava ainda tudo morto, tudo podre nesta pobre terra. Mas que ignorância, que cegueira! É horrível ver assim um povo agitar-se nas trevas, sem ter quem o dirija! E este divórcio na nação e do mundo oficial e governante! Dir-se-á que são duas nações distintas. Creio que se entrou no período da vertigem e isto agora irá de roldão (...) acho absurda a subscrição nacional para armamentos! Mas a paixão popular tomou essa forma, o movimento está lançado, é em todo o caso uma forma de agitação dos espíritos (...) pois no meio do terramoto não quero, nem é digno da minha filosofia ficar mero espectador.»* (QUENTAL, Cartas III: p 285-286) A 26 de Janeiro publica o artigo *Expição* no *Jornal A Província*. Parece-nos ser o texto mais bem conseguido de Antero. Aqui, ele é crítico e programático; é crítico da situação política; é programático na análise da crise e na apresentação de soluções que faz. Começamos pela crítica: *«Portugal expia, com a amargura deste momento de humilhação e ansiedade, 40 anos de egoísmo, de imprevidência e de relaxamento dos costumes políticos – 40 anos (...) que só soubemos malbaratar na intriga, na vaidade, em vez de os aproveitarmos no trabalho, na reforma das instituições e no progresso das ideias.»* (PROSAS: 144-146) De seguida, começa a apresentar soluções, que passariam pelo reconhecimento dos erros próprios: *«Sob o impulso imprevisto, esta nação parece agora acordar: mas é necessário que o protesto nacional seja ao mesmo tempo um ato de contrição da consciência pública. Reconhecer os erros do passado será já um começo de emenda... (...) O nosso maior inimigo não é o inglês, somos nós mesmos. Só um falso patriotismo, falso e criminosamente vaidoso, pode afirmar o contrário.»* (PROSAS: 144-146) Também é muito claro no caminho a seguir: o da emenda; e pessimista nas consequências - sem a qual o país poderá deixar de existir: *«Declamar contra a Inglaterra é fácil: emendarmos os defeitos gravíssimos da nossa vida nacional será mais difícil; mas só essa desforra será honrosa, só ela será salvadora. Portugal ou se reformará política, intelectual e moralmente ou deixará de existir.»* (PROSAS: 144-146) É igualmente muito crítico da Subscrição Nacional entretanto lançada para aquisição de material de guerra: *«Enganam-se os que julgam garantir o futuro e assegurar a nacionalidade com armamentos e alardes de força militar. (...) Para arrostar com elas (provações) de pouco lhe servirão os canhões e os couraçados em que a imaginação popular, na sua ingenuidade, vê um símbolo de força.»* Vem então uma das raras ocasiões em que Antero concretiza as formas em que na sua opinião se deveria materializar esse esforço de reconstrução nacional: *«Não é com canhões que havemos de afirmar a nossa vitalidade nacional, mas com perseverantes esforços da inteligência e da vontade, com trabalho, estudo e retidão. Esse dinheiro que o povo português, num ímpeto de paixão patriótica vai dar sem contar, para*

inúteis armamentos, melhor se empregaria no fomento da indústria nacional e na reforma e alargamento da instrução pública. Trabalho e pensamento: uma vida nacional sã não tem outras bases, e é disso que acima de tudo precisamos para restauração deste organismo social tão enfermo e depauperado. Semeiaríamos assim para o futuro e o nobre entusiasmo deste momento, consolidado em factos de indefinida fecundidade, seria aproveitado todo inteiro para a obra da reforma nacional.» (Prosas: 144-146) Antero termina o artigo com uma exortação patriótica: «O futuro depende da direção que o movimento tomar. Iniciado pela paixão, urge que o dirija e encaminhe a inteligência serena. E seja a sua orientação o levantamento da vida moral da nostra querida pátria.»

Mas logo 8 dias depois, a 1 de fevereiro, em carta para José Cunha Sampaio, Antero retoma algum do seu pessimismo. Estamos em presença de um texto particular, sem propósito público, mas também por isso eventualmente mais fiel ao pensamento do seu autor. Nesta missiva, Antero lamenta-se sobretudo do divórcio profundo que se cavou entre o país e os políticos; queixa-se de as paixões poderem mais do que a razão; e, curiosamente, descrê e vitupera o republicanismo emergente: «*Também me espantou e muito o movimento patriótico, que não cuido seja fogo de palha; mas onde ele levará é que ninguém pode prever. O governo tem por força de ceder: a nação porém, exaltada como está, levá-lo-á muito a mal. Isto cavará mais fundo ainda o divórcio entre a classe governante e a opinião nacional. (...) Mas saia o que sair, acho tudo preferível ao sono comatoso em que Portugal caíra há anos e jazia miseravelmente. (...) O país parece-me caminhar às cegas para uma destas aventuras em que os instintos e as paixões podem mais que a razão. Desde já se pode ver uma coisa: é o muito terreno ganho pelo republicanismo: e isto é fatal, porque os velhos partidos, além de incorrigíveis e imoralizáveis estão desacreditados (...) fica pois o republicanismo que para os ignorantes e os entusiastas é uma esperança de salvação. Mas nós bem sabemos o que pode ser uma república em Portugal: será a catástrofe final, a liquidação temível do passado.*» (Cartas: 287-288) A 8 de Fevereiro, em carta para Jaime Magalhães Lima, a gravidade e a angústia estão muito marcadas no seu discurso. O seu discurso é simultaneamente patriótico e trágico; os vocábulos utilizados apelam a sacrifício, morte, vida, ação. Cremos que aqui terá de se ter em conta o quadro de doença mental que vários autores têm diagnosticado a Antero.⁵⁰ Ainda assim, é um bom exemplo de como Antero passou em pouco tempo de um discurso esclarecido para um outro muito mais obliterado pela emoção, supomos que também sugestionado pelo ritual que à sua volta entretanto se erigira na sequência da sua eleição para a presidência da Liga Patriótica do Norte: «*O que se vai passar em Portugal é seriíssimo. Faça cada um o seu sacrifício no altar da Pátria. Eu sacrifico a minha saúde, que naufragará de todo no meio disto. Não importa. Quero sacrificar a vida, e morrerei contente se tiver vivido 6 meses ao menos da verdadeira vida de homem que é a da ação por uma grande causa.*» (Cartas: p 290) E com efeito, no dia anterior, aquando da sua chegada ao Porto e à casa de Joaquim de Vasconcelos onde ficaria instalado, o Comércio do Porto (7 Fevereiro) noticiava assim a receção levada a cabo pelos estudantes da cidade invicta: «*O distinto poeta apareceu então à varanda do prédio, sendo recebido com uma prolongada salva de palmas e vivas entusiásticos. Antero de Quental, pedindo silêncio, proferiu algumas palavras de agradecimento àquela briosa classe académica, que soubera manifestar-se tão nobremente contra o indigno procedimento do governo da Inglaterra. Fazia este agradecimento como presidente da Liga Patriótica do Norte, de quem a Pátria tanto esperava. Estava convencido do bom êxito desta campanha patriótica do renascimento da Pátria, pois que os estudantes haviam feito dele, o descrente de ontem, o crente sincero de hoje. (...) Antero de Quental agradeceu novamente a manifestação dos académicos, dizendo sentir profundamente não os poder abraçar a todos. No entanto ia descer à rua a fim de abraçar o presidente da comissão executiva, pois que esse amplexo compreenderia toda a academia. Em seguida, o eminente poeta extremamente comovido, apareceu à porta do prédio, onde abraçou e beijou o presidente da comissão académica, Sr. Francisco de Paula Reis, no meio das mais entusiásticas saudações dos manifestantes.*» (CARREIRO: p 209) É natural que no meio deste envolvimento afetivo, Antero se fosse deixando influenciar pela *vox populi* e fosse menos assertivo quanto aos trabalhos a empreender. E, com efeito, apenas três dias depois, Antero vê-se na missão ingrata de comanditário de

⁵⁰ DIAS, Joana Amaral, Maníacos de qualidade, Esfera dos Livros, 2010, 3.ª edição

estudantes amuados. (HOMEM, 1992: p 293) O mais aclamado intelectual português, a sentir-se moralmente obrigado a apresentar uma representação ao presidente do conselho de ministros sobre a necessidade de retirar o *exequátur* ao cônsul inglês no Porto – publicada no Jornal A Província de 11 de fevereiro. Antero começa por considerar o cônsul inglês um agente provocador: «A carta do cônsul Crawford (...) parece a todos revelar um plano de provocação, e apresenta à opinião (...) o cônsul inglês no Porto como representando deliberadamente o papel de agente provocador. O perigo flagrante que há em deixar alastrar e arregar-se esta convicção e a maneira desvairada por que ela pode influir na direção da atual corrente de exaltação patriótica, são considerações que não precisam de ser encarecidas aos olhos perspicazes de Vexa.» (Prosas: p 154-157) Segue com um pedido de reparação mas sobretudo com um apontamento demagógico e ameaçador – acerca das consequências de o governo não agir: «Se as delongas do governo em executar a medida reparadora que a voz unanime da nação reclama (...) deixassem porventura suspeitar a alguns exaltados que o governo português protege de algum modo um agente provocador da Inglaterra, que, sendo nosso hóspede (...) nos insulta com a sossegada audácia de quem conta com a impunidade! (...) tão monstruoso pensamento, ex.mo Sr, se ele germinasse nalguns cérebros enfrenesiados, seria, já em si, uma verdadeira, uma tremenda calamidade nacional. Aonde chegariam, quais seriam os últimos efeitos de uma tal suspeita, se ela chegasse a apossar-se do espírito da nação?» (Prosas: p 154-157) Chama criminoso ao cônsul: «(...) nós cumprimos um sagrado dever expondo sem véus à consideração de Vexa todos os perigos que há em se demorar por mais tempo o exemplar castigo daquele criminoso.» E termina o texto com um tom e um apelo patrióticos acentuados e quase teatrais: «Ex.mo senhor – dirigimo-nos a V.Exa como bons e leais portugueses se devem dirigir, num momento de perigo nacional, como é o que atravessamos, a outro português bom e leal: isto é, com o coração nas mãos. Inspira-nos o sentimento da pátria, e nenhum outro. (...) Pela nossa parte, confiando inteiramente na alteza do patriotismo de V.Exa... bastará para que o governo se apresse em dar pronta e cabal satisfação á dignidade nacional ultrajada.» (Prosas: p 154-157 sublinhados nossos). Ainda em Fevereiro (meados), em carta a Oliveira Martins, Antero, talvez apreensivo com a expectativa grande que tinham depositado nele, talvez a sentir já o início de um surto de humor depressivo, confessava: «Sou bem infeliz, e todavia sinto não sei que íntima e serena alegria. Dei-me todo a isto, mas em que disposição de espírito, bem o pode Você conjecturar. Não havia outro homem, e desde que me provaram que eu era o único possível, entendi que não podia recusar-me.» (Cartas: p 296) Mais uma vez é visível no seu discurso a ideia de sacrifício a que ele, patriota, não se podia eximir.

Seguem-se três textos. O primeiro, publicado em Junho, na revista Anátema, mas na realidade escrito em Fevereiro, ainda mantém algum do otimismo inicial do autor. Antero reitera a crítica às instituições e ao divórcio que se instalara entre elas e a população: «Há no grande movimento nacional, que começou no dia 11 de janeiro um elemento afirmativo que é a intensa paixão patriótica do povo português, e um elemento negativo, o descrédito das nossas instituições políticas e dos homens governantes. (...) Enquanto subsistir este lamentável divórcio entre o sentimento nacional e o Estado, que por natureza devia ser o seu órgão, faltará sempre á nação portuguesa a primeira condição para o seu perfeito estabelecimento, a qual é o acordo íntimo entre o povo e os seus governantes. Sem este acordo, o movimento nacional tomará cada vez mais um carácter incoerente e desordenado e descambará finalmente numa verdadeira anarquia.» (Prosas: p 162-163) Termina apelando à moralização e nacionalização do estado, numa exortação de pendor idealista: «Como (restabelecer a unidade moral da Nação)? Pela constituição dos órgãos genuínos do sentimento nacional, que definindo a pura opinião patriótica e reformadora da nação, a imponham aos governos e obriguem o Estado a converter-se à sua verdadeira missão de representante e intérprete do sentimento nacional. Moralizar e nacionalizar o estado tal deve ser depois de passado o primeiro ímpeto da paixão o fim consciente do movimento popular iniciado no dia 11 de janeiro.»⁵¹ (Prosas: p 162-163)

O segundo texto foi o discurso que proferiu no dia 7 de Março, aquando da sessão inaugural da Liga Patriótica do Norte. Segundo CARVALHO HOMEM, a LPN tinha vários objetivos a cumprir: harmonizar à margem das venalidades e abjurações político-partidárias os anseios morais da opinião

⁵¹ Quando o estado voltar a ser um órgão útil e não uma excrescência parasita e nociva no corpo social, só então poderemos dizer que está dado o primeiro passo no caminho da restauração das forças vitais da sociedade portuguesa (Prosas: p 162 a 163)

pública com as superiores finalidades do Estado, regenerando a nação e pondo termo definitivo a 30 anos de materialismo político. Mas, segundo o mesmo autor, ao fim de pouco tempo, a LPN também caiu nos inevitáveis rituais de dramatização cívica. (HOMEM, 1992: p. 287) cremos que o discurso de Antero é um bom exemplo disso. A clarividência perde terreno para a exortação patriótica. A ideia cristalina, embora idealista, perde para o discurso consensual, a pedir aplauso caloroso e adesão fácil. Antero inicia assim o discurso: «O protesto contra o insulto e a vilania da Inglaterra, e o propósito de nos libertarmos da sua aviltante dependência, implica um esforço viril e persistente (...)». A subscrição nacional já aparece como ação meritória: «A subscrição nacional, brilhante movimento de uma paixão nobilíssima, será apenas o início dessa obra de ressurreição do brio e das forças do povo português.» Mas não é esquecida a necessidade de o país se emendar: «A nação tem de emendar erros profundos e numerosos, acumulados durante muitos anos de imprevidência, de egoísmo, de maus governos e de corrompidos costumes públicos. Os governos de Portugal deixaram há muito de representar genuinamente os interesses e o sentir da nação.» (PROSAS: p. 147-153) Segue-se no discurso a parte programática – os objetivos a que a Liga se propõe,⁵² findo o qual o discurso patriótico-trágico de Antero ressurgiu em todo o seu esplendor. Vejamos: «Saída do veemente movimento de indignação popular contra uma afronta que revelou à nação a sua própria fraqueza em face da arrogância dos fortes, a Liga propõe-se dar a esse movimento um carácter permanente, discipliná-lo e alargá-lo até às proporções de um programa de reforma nacional.» Depois, o recurso discursivo ao ritual do sacrifício e a exortação serôdia ao sentimento patriótico: «Por amor desse fim supremo, sacrificaremos todos no altar da pátria intuítos e preferências particulares, dissidências, azedumes e suspeições, (...) e unidos num comum ideal, seremos fortes por essa união indissolúvel, tão indissolúvel como a unidade da pátria, cujo sentimento nos inspira a todos (...).» (PROSAS: 147-153) Possivelmente, para acalorar ainda mais o seu discurso, Antero não esquece a questão suscitada com o cônsul inglês no Porto pedindo novamente uma “reparação moderada de um agravo à dignidade nacional...” E por fim o que chamaríamos de patriotismo de província, exortando e reivindicando desforra e prometendo-a – erigindo-a quase em desígnio nacional – numa atitude tão divergente da de Eça, como veremos a seguir: «Ah, senhores! Quanto custa a uma coração português ter de reconhecer esta odiosa fatalidade! Compreendamos por ele que o abismo de fraqueza e humilhação em que caímos é ainda mais fundo do que supúnhamos, e que para sair dele precisamos redobrar de energia e patriótica dedicação. A desforra de tamanhas afrontas vem longe, mas será segura, se soubermos prepará-la com firmeza, união e perseverança.» O discurso finaliza com mais uma exortação: «que todos os portugueses trabalhem sem descanso pelo levantamento da nossa infeliz pátria, hoje ludibriada e sem defesa.» (PROSAS: 147 a 153)

O terceiro texto foi o que Antero escreveu para o jornal académico do Porto - *Rebate*. A data é incerta, mas não andarão muito longe destes primeiros meses de 1890. Mas aqui não nos parece estarmos diante do intelectual. Antes diante do panfletário, do agitador estudantil dos tempos de Coimbra. O texto só nos merece interesse por mais uma vez ser useiro e vezeiro nos artifícios do discurso patriótico-trágico: «A crise nacional, com a sua intensa vibração, atravessou a alma da mocidade, como uma faísca elétrica. A paixão, a dor, a indignação substituíram-se à meditação e ao puro idealismo dos crentes. Um frémito guerreiro percorreu as nossas fileiras. O protesto contra a corrupção e a vileza das classes oficiais, que estão desvirtuando o sublime impulso da alma popular, ou que traiçoeiramente meditam sufocá-lo, latejou em todos os corações, saiu unânime de todas as bocas.» A crítica à classe política não é esquecida: «Os que se julgam hábeis, sendo simplesmente corruptos, exploram vilmente o movimento nacional em proveito de suas combinações. O governo, representante não da nação mas dessa oligarquia corruptora, afronta o sentimento patriótico e atraiçoa descaradamente a dignidade nacional. (...) No templo sagrado da Pátria tomaram assento os vendilhões da intriga,

⁵² De que merece relevo particular esta passagem: «... a Liga fará ouvir aos poderes públicos a voz da nação: (e essa voz obrigá-los-á à sua verdadeira missão) que é a dos representantes e zeladores dos interesses da nação, e não só dos interesses materiais, mas dos mais elevados, os interesses morais e entre estes preeminentemente o da dignidade nacional. A moralização dos poderes públicos, tal é a primeira condição do renascimento e integridade da vida social portuguesa. (...) Todos os alvites que a opinião popular sugira serão aqui (Liga) estudados, revestidos, completados. Deles sairá um plano de emancipação económica, de restauração das forças produtoras, de levantamento do nível intelectual e de garantia e defesa da integridade nacional, pleno de ordem, justiça e moralidade sociais, que significará a emenda dos passados erros e a esperança dum futuro em que Portugal retome entre as nações civilizadas um lugar digno das suas nobres tradições.» (PROSAS: p. 147-153)

os mercadores de traições, e rumorejam debatendo o preço por que se compram e vendem entre si, enquanto a alma popular contrita e humilhada chora no seu desolado abandono. (...) Pois é a sua vil e cobarde prudência que é responsável por conseguinte da exaltação e quasi furiosa indignação daqueles que, sendo moços, antes querem morrer do que submeter-se a tamanha vilania e abjeção. (...) À pátria pois e ao povo, o nosso esforço e dedicação!» (Prosas: p 158-159)

Em Julho de 1890, já depois de dissolvida a LPN, em carta a Henrique nas Neves, a desilusão de Antero é enorme. Mas agora vemos o intelectual lúcido e pessimista que não embarca em exortações: «A Liga morreu afinal de pura inanição porque ninguém no fundo queria saber nem de colónias, nem de desforra, nem de reformas sociais. O que se passou durante este inverno é a prova mais cabal do estado de prostração do espírito público entre nós. Berrou-se muito e, afinal, chegaram as eleições, e toda a gente votou nos candidatos do governo, governo apoiado pela Inglaterra e que, nessa ocasião estava lançando a polícia sobre os que faziam manifestações patrióticas! A situação é pois muito má, pois com esta verdadeira abdicação do país coincide um agravamento da crise financeira e a crescente depressão das transações de sorte que caminhamos irresistivelmente para a ruina económica.» (Cartas: p 318-319) Em Agosto confessa ao conde de Resende a sua desilusão, não só dos políticos mas também da nação; admite a sua impotência e prediz a decadência de Portugal como algo necessário e inevitável: «...o meu protesto teria especialmente por alvo a nação em massa, que, pela sua anarquia moral deixou chegar as coisas ao ponto a eu chegarem, não o governo, que afinal corresponde muito adequadamente á nação de onde saiu...» (...) Por este motivo não tomarei parte em manifestações, (...) considerando-me na minha completa impotência para alterar o curso necessário da decadência de Portugal...» (Cartas: p 325-326) Em Novembro de 1890, em carta para Alberto Osório de Castro, a sua opinião é brutal, desassombrada e desesperançosa: «Em Portugal não pode haver revolução que mereça este nome, porque revolução pressupõe propósito, firmeza e força moral, o que aqui não há. Portugal é um país eunuco, que só vive duma vida inferior, para a vileza dos interesses materiais e para a intriga cobarde...» (Cartas: p 337-338)

Em jeito de conclusão, parece-nos que com o seu habitual estilo cirúrgico, ainda foi Eça quem melhor conseguiu sintetizar e avaliar esta participação de Antero no movimento nacional que se seguiu ao Ultimato inglês, no texto que escreveu para o In Memoriam de Antero organizado por Luís de Magalhães: «Antero acreditou então, e com deslumbrado ardor, em coisas inacreditáveis: na mocidade iniciadora; na contrição dos velhos partidos pecadores; na alma quinhentista de Portugal ressurgindo; no despertar de um povo, com a vontade bem consciente, e formulada em comícios, de ser novamente esforçado e grande! Trazido por uma turba de estudantes, que a força de uma lenda impelia, e que agitavam tochas e bandeiras, deixou o seu retiro de Vila do Conde. Sem ainda saber o que se pedia á sua forte autoridade moral, foi aclamado numa assembleia do porto (...) Era um símbolo. Na casa em que se hospedara, tremulava sobre uma varanda o estandarte de Portugal, anunciando, à velha moda feudal, a presença do senhor da terra, defensor das gentes e dos gados. Tão simbólico era que alguns mais exaltados, ou mais estéticos, estudavam a forma de uma dalmática de doge, toda em veludos e arminhos, com que ele devia presidir às sessões da Liga!» (EÇA apud CARREIRO: p 208) Como diz HOMEM, a impotência nacional enquanto persistiu o estado de irritação coletiva continuaria a exprimir-se pelos canais de uma patética simbolização romântica roçando a vulgaridade e o mau gosto. (1992: p 287)⁵³

8_A leitura de Eça do Ultimato inglês: patriotismo ou snobismo?

Em Agosto de 1891, numa carta a Oliveira Martins, Eça afirmava: “*Eu creio que Portugal acabou. Só o escrever isto faz vir as lágrimas aos olhos – mas para mim é quase certo que a desapareição do reino de Portugal há-de ser a grande tragédia do fim do século.*” [EÇA apud RAMOS, 2010: p. 549] Depois de um conflito diplomático com a Inglaterra, em 1890, uma insurreição militar republicana no Porto, em 31 de

⁵³ Pela sua riqueza informativa e pelo seu estilo inigualável, adicionamos em rodapé estes dois parágrafos do mesmo texto que Eça escreveu para o In Memoriam de Antero: «Assim terminava para Antero esta derradeira aventura política, em que o lançou, não uma ânsia de ambição, mas um puro pensamento de sacrifício físico e de dedicação patriótica. Dessa rápida escaramuça ele retirou de novo, com o coração rasgado por mais um cruel desengano. O pensamento puro abria-se-lhe outra vez como a região mais própria ao largo bater de asas do seu espírito. O seu reino não era também deste mundo.» (EÇA apud CARREIRO: p 213) «Desfeitas as formas revoltas desse estouvado sonho, Antero reentrou numa paz magnífica (...) Se algum amargor lhe ficara dessa ilusão derradeira, a que tão candidamente se abraçara e que tão chochamente se esvaira, decerto a sua ironia lho adoçou ou de todo lho dissipou.» (EÇA apud CARREIRO: p 213)

Janeiro de 1891, e uma grave crise financeira em Maio desse ano, tudo parecia em causa: a independência do país, o regime constitucional, as finanças.⁵⁴ [RAMOS: p. 549] Mas a verdade é que este Eça - de 1891 - já não é o Eça do período imediato ao Ultimato, o combatente esperançoso e otimista de uma ideia de Pátria e de Portugal, de ressurreição e de renascimento nacional. Nunca, como durante o ultimato, houve tanta histeria acerca da necessidade de uma “ideia coletiva”, de organizar os portugueses à volta da comunhão com a pátria e as coisas portuguesas. Foram os escritores e a imprensa popular quem melhor formulou a ideia de nação e fez a sua propaganda. [RAMOS, 1993: p. 39] E, embora longe da nação e com um estilo muito peculiar, Eça não se coíbiu de dar o seu contributo sob a forma de exortação mas também de uma análise inteligente e acutilante de todas as implicações desse acontecimento fulcral. Referimo-nos ao texto que saiu em Fevereiro de 1890 na *Revista de Portugal*, com o título *Notas do Mês* e assinado por João Gomes.⁵⁵ Houve, porém, a ideia durante anos de o patriotismo de Eça ser um patriotismo diminuído. (SEVERIANO: p 140; MÓNICA: p 370) MÓNICA chega a utilizar a expressão «*o frio patriotismo de Eça*». Admitimos que essa ideia possa ter passado da leitura da sua correspondência íntima, sobretudo para com sua mulher, mas parece-nos estarmos mais em presença mais de desabafos de ordem pessoal do que uma análise séria da situação, essa sim, feita na altura e sítio próprios, e com uma argúcia e uma acutilância fantásticas. Deixemos falar, contudo, os documentos:

Em carta de 28 de Janeiro de 1890 a Oliveira Martins, Eça não esconde o seu ceticismo com a situação provocada pelo Ultimato, mas sobretudo usa de uma indisfarçável ironia quando se refere a alguns episódios entretanto ocorridos no contexto da reação popular. A missiva inicia com algum sarcasmo e muita ironia: «*Aquí por casa doenças. Aí pelo país, crises. Por cá, graças a Deus, vamos todos melhor. Em quanto ao país não sei se vai melhor (...). Estou-te a ver, na tua poltrona de manta nos joelhos, sorrindo e esfregando devagar as mãos, como um filósofo e um velho historiador que há dois mil anos frequenta e conhece os homens. Eu que os não conheço tão bem como tu (...) e só sei do que aí se passa através do Tempo e das Novidades (...) mal estou certo acerca do que deva pensar a respeito desse renascimento do patriotismo, esses gritos, esses crepes sobre a face de Camões, esses apelos às Academias do mundo, esses renunciamentos heroicos das casimiras e do ferro forjado, essas joias oferecidas à pátria pelas senhoras, essas pateadas aos Burnays e Mosers, esse ressurgir de uma ideia coletiva, toda essa barafunda sentimental e verbosa, em que o estudante de liceu e o negociante de retalho me parecem tomar de repente o comando do velho Galeão Português.*» Prossegue depois numa toada crítica em referência às formas assumidas pela reação popular: «*O Carlos Valbom, que me escreveu há dias afirma que isso aí está medonho e perigoso. Eu não sei porquê, afigura-se-me que, além disso, deve estar cómico. Esse inteligente patriotismo que leva os jornais a não querer receber mais periódicos ingleses (!!), os professores a não quererem ensinar mais o inglês, os empresários a não querer que nos seus teatros entrem ingleses, os proprietários de hotéis a não querer que nos seus quartos se alojem ingleses – parece-me uma invenção do inglês Dickens. E dum cómico frio e fúnebre. (...) O que se me afigura mais natural – é q o país foi atravessado por um sentimento vivo e forte, e que, como o país está numa perfeita anarquia de ideias, esse sentimento tomou em geral uma expressão despropositada.*» A carta termina, porém, com uma exortação a Oliveira Martins: que ele escrevesse um texto clarificador e orientador. Eça qualifica a essa tarefa como serviço público, daqueles a que ninguém se pode eximir, o que demonstra alguma angústia patriótica da parte do autor! «*Mas penso que, com o teu nome por baixo, ou sem o teu nome, uma série de artigos, que pusessem bem claramente o problema e que o deslindassem era um serviço público, desses a que ninguém se pode eximir, desde que tem o dom superior de os poder prestar.*»⁵⁶ (Correspondência II: p 23 a 26)

Em carta de 22 de Março de 1890 para a mulher, Emília de Castro, do Porto, onde viera tratar da herança de Emília, Eça, falando do cunhado, diz: «*O Manuel está bem, e todo ocupado das coisas públicas com uma fé e uma ingenuidade, que me fazem certa pena – porque o país está de uma podridão que nenhum esforço é capaz de purificar. O Antero esteve cá ontem à noite, e não escondeu*

⁵⁴ O pessimismo era geral. Em 1894, na 3.ª edição do *Portugal Contemporâneo*, Oliveira Martins voltou a pergunta de Mouzinho da Silveira: “Há ou não recursos bastantes, intelectuais, morais, sobretudo económicos, para Portugal subsistir como povo autónomo, dentro das estreitas fronteiras portuguesas?” [RAMOS: p49]

⁵⁵ QUEIRÓS, Eça de, “*Notas do Mês* (sobre o Ultimatum)”, SANTANA, Maria Helena (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa VI (da *Revista de Portugal*), Lisboa, IN-CM, 1995, p. 69-82.

⁵⁶ Curiosas foram as respostas que Oliveira Martins enviou a Eça, em duas cartas. Na primeira, sem data, afirma Martins que a questão inglesa foi «*Uma derrocada! 1580 sem D. Sebastião. Uma catástrofe sem lirismo. Afogar-se a gente mansamente num banho de lodo. (...) Assim caminhamos para o Egipto, e não faltará em breve a comissão administrativa inglesa*» Em carta de 9 de Fevereiro de 1891, dias após a a revolta republicana que eclodira do Porto, diz: «*Esta crise, meu caro José Maria, veio com efeito provar que Portugal pede um tirano, mas a nossa desgraçada pátria nem tiranos produz. Tudo é papas! Temos a consistência das alforrecas*» in MARTINS, J. P. Oliveira, *Correspondência*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1926, p. 137 e 139.

a sua descrença de tudo, e sobretudo da famosa Liga. Mas os negócios da pátria, com franqueza, ocupam-me bem menos do que os meus.» (Correspondência II: p 33) Terá sido esta afirmação que levou MÓNICA a falar de um frio patriotismo em Eça. Parece-nos não dever misturar-se afirmações dadas em jeito de desabafo íntimo com opinião madura e refletida. Ainda assim a descrença de Eça na resolução dos problemas do país vai-se intensificando à medida que a sua permanência em Portugal se vai arrastando. A 31 de Março, noutra carta, Eça diz: *«A capital, segundo me consta, cada dia se afirma mais como um centro de politiquice e de relíce; e, como os meus amigos todos estão atolados até ao pescoço nessa relíce e nessa politiquice, não me atrai a ideia de os frequentar. O próprio Oliveira Martins, esse “filósofo”, está, ao que parece, convertido num conselheiro.»* (EÇA apud MÓNICA: p 372) A 7 de Abril, noutra carta para Emília, do Porto, a toada é a mesma: *«Dizes bem que a pátria me tem feito uma melancólica impressão. É verdade. Acho-a pior e mais estragada em tudo, desde o clima ao carácter. (...) Mas o soldado é republicano! (...) Da Inglaterra, já ninguém fala. A subscrição nacional gorou. O país inteiro readormeceu.»* (Correspondência II: p 41) A 5 de Maio, noutra missiva tem esta afirmação de alguma desilusão misturada com sarcasmo: *«A pátria por poucos dias é sempre uma coisa absorvente.»* (Correspondência II: p 54) A 9 de Maio, noutra carta para Emília, não esconde já algum enfado com a situação vivida: *«Ela (a seca) é enorme. Concorre para isso talvez a atmosfera de pessimismo em que os nossos amigos vivem. A ideia geral é que o país está na véspera da ruína. Oliveira Martins não cessa de profetizar catástrofes com voz sombria. Todas as noites é o mesmo sermão. Sai a gente de casa dele aterrado. Não é só pelos males do país, mas pelos males individuais, que se devem seguir como consequência dos males públicos. Segundo esse O. M. à bancarrota pública vai seguir-se a miséria de todos. E compreendes que ouvir todas as noites este salmo lúgubre não é cheerful.»* (Correspondência II: p 57) A 18 de Julho, a descrença é ainda mais flagrante, a par de algum escarnecimento do patriotismo de que o cunhado sofre: *«O Manuel está entusiasmado com este feito – ou antes reanimado; porque tinha caído num estado tal de indiferença e desdém por tudo o que é oficial e político (e mesmo pelo país em geral) que nem os jornais lia. Nunca vi um tal patriota. Sofre com as coisas públicas, como outros sofrem com os desgostos íntimos. Eu é que já não penso que valha a pena a gente comover-se por esta nação de conselheiros.»* (Correspondência II: p 78) Por fim, faça-se referência ao texto memorialístico que Eça escreveu para o In Memoriam de Antero, onde mais uma vez fala com indisfarçável descrença de todos aqueles propósitos afirmados e de todas as roupagens rasgadas, no contexto da aventura da Liga Patriótica do Norte: *“Antero acreditou então, e com deslumbrado ardor, em coisas inacreditáveis: na mocidade iniciadora; na contrição dos velhos partidos pecadores; na alma quinhentista de Portugal ressurgindo; no despertar dum povo, com vontade bem consciente, e formulada em comícios, de ser novamente esforçado e grande!” Antero fora aclamado numa assembleia no Porto. Mas o entusiasmo popular não tardou a desaparecer. “A Liga, que ainda mal nascera, já findava decomposta. Tão decomposta que, dentro dela, não restava outro movimento senão o fervilhar dos vermes partidários, regeneradores e históricos.”* (EÇA apud MÓNICA: p 374)

Esta é a feição pessoal de Eça, que transparece das suas cartas íntimas. É por isso que elas são íntimas: a pessoa desnuda-se diante dos seus íntimos, neste caso a mulher. Mas não é função de um trabalho historiográfico fazer juízos de valor, ou avaliações de carácter ou mesmo laborar sobre estados de alma. Compete ao historiador analisar tudo, mas centrar-se naquilo que é essencial. E o essencial neste trabalho é analisar o pensamento - neste caso - político de Eça; ora, esse dificilmente se vislumbrará na sua correspondência íntima. Parece-nos que um artigo de opinião terá muito mais força e será um documento muito mais cabal nesta orientação metodológica que seguimos. Analisemos então o artigo O “Ultimatum”, in Revista de Portugal - Fevereiro de 1890 - sobretudo no que concerne ao pensamento original produzido e expandido por Eça. Eça começa por reconhecer e admitir que a crise decorrente do Ultimato inglês é *“incontestavelmente a mais severa, talvez a mais decisiva que esta geração tem afrontado.”* [EÇA: p 69] Logo de seguida procede a uma contextualização dos acontecimentos, relatando com algum pormenor as várias etapas da crise. Informa o leitor que nos últimos dez anos a Inglaterra começou a entrever, como sonho realizável, a *“fundação de um grande império africano”* e que com *“aquela viva clareza de propósito e segura tenacidade de execução que constituem a sua força”* encetou uma série de atos que autorizam os seus estadistas a considerar esse império como uma realidade esplêndida *“de que gozarão os filhos dos homens sem justiça e sem escrúpulo que lhe lançaram as primeiras bases.”* É a primeira farpa, associada ao sonho britânico de fundação de um grande império africano, império a que Eça chama *“nova Índia”*, no qual os britânicos firmarão *«como diz o Spectator,*

com o seu habitual pedantismo, a imensa majestade da paz britânica” [EÇA: p 69], numa alusão clara à *pax romana*. As farpas lançadas a seguir são já mais acintosas e prendem-se, por um lado, com os direitos históricos de descoberta que Portugal reivindicara em Berlim, por outro, com a atitude belicosa da Inglaterra. Diz Eça que esta empresa «*portentosa*» da Inglaterra encontrou “*obstáculos*”, “*desses que eram outrora considerados, pelas solenes regras do direito internacional, como insuperáveis*” [EÇA: p 70] e que “*colocaram a atividade colonizadora da Inglaterra face a face com a nossa propriedade histórica.*” [EÇA: p 70] E acrescenta, referindo-se aos territórios em disputa: “*A posse destes territórios excitava furiosamente a cobiça da Inglaterra (criando como que a espinha dorsal do futuro império africano). Somente ocorria esta dificuldade: – que Portugal há duzentos anos possuía, trilhara, explorara, ocupara essa região de Machona e essa região do Niassa.*” Daí o uso da força e a atitude belicosa da Inglaterra que Eça tão bem descreve recorrendo à ironia e à metáfora: “*Se nós fôssemos fortes, ou se ainda reinasse o direito internacional, este impedimento seria como uma montanha que se não transpõe. Mas a ciência do direito internacional acabou como a astrologia e a escolástica; nós somos, por nossa máxima culpa, deploravelmente fracos; – e o obstáculo foi transposto pelo leão britânico, com aquela simplicidade sobranceira com que ele tradicionalmente salta por cima dos muros alheios, desde que não haja do outro lado o cano de uma espingarda.*” [EÇA: p 70] Eça refere-se seguidamente ao incidente que veio excitar os ânimos e impacientou a imprensa inglesa: “*aquela abominável parte da imprensa conservadora de há muito ridicularizada e desacreditada, já impaciente pelas demoras da controvérsia geográfica e histórica, rompeu num desses furores arrogantes em que é vezeira quando fala a nações desarmadas – e ameaçou Portugal com uma frota de couraçados, uma ocupação da Madeira, o bloqueio de Lisboa e outras bravatas das que ordinariamente lançam, de punho na cinta, esbraseados de vinho, os rufiões de feira.*” [EÇA: p 71] Os pretextos dessa indignação prendiam-se com o facto de uma expedição portuguesa ter invadido domínios britânicos (penetrando na terra dos Macololos); ter afrontado a humanidade ao trucidar cem negros e ter injuriado a bandeira inglesa ao dispersar o gentio que a hasteara entre guinchos. Ora, Eça argumenta *a contrario* e desmonta ponto por ponto o argumentário britânico: primeiro, pisando território dos Macololos, a expedição pisava um território tão português “*que os cônsules e missionários ingleses, para lá ir mercadejar ou intrigar, pediam salvo-conduto às autoridades de Moçambique*” [EÇA: p 71]; segundo, que a expedição dispersando os Macololos e matando cem “*procedia como todas as nações colonizadoras para com indígenas sublevados – e especialmente como a Inglaterra, mestra em colonização e destruidora encartada das raças inferiores do globo*” - e Eça acrescentava que o próprio Stanley “*pratica destas execuções de pretos, em proporções que as tomam matanças por grosso - wholwslaughters.*”; finalmente, que a expedição “*encontrando a bandeira inglesa nas mãos de negros que não eram soldados ingleses, ou sobre cubatas que não eram cidadelas inglesas, não lhe devia mais respeito que a outro qualquer pedaço de paninho vermelho e azul.*” [EÇA: p 71]

Passada a introdução, Eça entra diretamente no assunto – o Ultimato –, relatando a forma como o ministro inglês em Lisboa o apresentara a Barros Gomes: «*com aquela brutal surpresa com que outrora José do Telhado, ou outro dos nossos salteadores lendários, apontava, num caminho de pinheiral, o bacamarte ao peito de um marchante em jornada*» e considerando a sua apresentação um roubo, uma deslealdade, uma traição: «*a resistência importaria uma ocupação [...] feita por essas esquadras, que, enquanto o Foreign Office elaborava notas corteses, se acercavam dos nossos portos, à sorrelfa, em silêncio, exatamente como as galeras de Barba Ruiva deslizavam para dentro das enseadas da Itália ou da Sicília, à busca da presa cristã.*» [EÇA: p 72] É agora que Eça entra na parte mais interessante da sua análise, ao desvalorizar as questões de espuma, de superfície, a maior parte das quais ligadas à humilhação imposta pelos ingleses e à desforra demandada, a um ato de força e ao despeito sentido, para se concentrar na parte mais substancial de toda a questão do Ultimato: uma afronta que insuflou vida e estimulou a energia de um povo, que desaguou num inesperado movimento nacional: “*(...) as questões de África perdem do seu valor diante do inesperado movimento nacional que, através de todo o país, tão vasta e ruidosamente rompeu, sob o espinho das humilhações que essa África negra nos trouxe.*» A sua visão além de lúcida é desassombrada. Eça admite que Portugal não tinha condições para reivindicar a posse dos territórios em disputa: «*É com efeito mais importante para Portugal possuir vida, calor, energia, uma ideia, um propósito – do que possuir a terra de Machona: mesmo porque, sem as qualidades próprias de dominar, de nada serve ter domínios. Se, como nação, estamos*

findos, sem força, sem alma, sem vontade, os Macololos, o Niassa, os lagos e toda a África serão para nós tão inúteis [...] Sem vida em nós mesmos, como poderíamos nós levar vida à África?” [EÇA: p. 72/73] Por isso, para Eça, mais importante do que a humilhação suscitada foi a ressurreição derivada do ultimato: *“a questão do Niassa e de Machona desaparece perante este movimento, tão real, tão intenso, tão persistente – primeira e única afirmação de vida que Portugal tem dado nestes últimos trinta anos, molemente estragados na mudez e na inércia. Belo e de bom presságio se nos apresenta este movimento!»* Mas também alguma apreensão! *«Mas todavia, por ora, não há nele senão os sintomas materiais de vida. É o respirar, o mover, o palpar, o falar de um corpo que muitos julgavam morto, gelado, fácil de pisar, e talvez de retalhar.»* Mas daí uma preocupação: *“E resta agora saber em que séria e útil ocupação, em que fim de alto patriotismo, se vai empregar essa vida que tão inesperadamente o país em si surpreende, e que tão dispersamente manifesta na primeira e imensa alegria de a sentir correr, quente e forte, nas veias?”*; Porque, diz Eça *«se todo o patriota se alegrou como nós, ao ver o esplêndido movimento da nação – nenhum verdadeiro patriota pode conservar alegria ao verificar que esse movimento se começa a perder em direções desviadas, transversais, inúteis”, em “atos menos justificáveis.»* (EÇA: p. 73/74) E aqui Eça é muito crítico; fala seguidamente das primeiras manifestações do aludido movimento: as da *«irrefletida cólera» «do homem que subitamente na rua leva com lama na face»,* cada um praticando um *«ato de desforra»* Para Eça *“(o) sentimento inspirador era sempre muito belo, muito nobre – mas a expressão exterior e especial desse sentimento nem sempre participava dessa beleza e dessa nobreza.”* E na sua crítica, dá exemplos do que ele considera disparates, atos menos justificáveis: *“Quando [...] professores dos liceus reclamam, como defesa nacional, que se elimine a língua inglesa do ensino das línguas vivas – estamos já diante, não de um ato de patriotismo, mas de ignorantismo.”*; *«quando as atrizes dos teatros (...) resolvem por declaração pública retirar do palco os seus sorrisos desde que surja na plateia um espectador inglês – estamos diante de um ato positivamente risível.»* Revela por fim qual o seu receio: que estas manifestações de *“patriotismo”, estes “protestos, bem-intencionados e desastrosos”* registados nos jornais, sejam vistas no estrangeiro como ridículos e extravagantes - *“Mas por causa de indiscriminadamente se registarem os protestos dignos e os protestos cómicos estivemos nós arriscados a que a Europa misturasse ao respeito pelo nosso brio, algum desdém pela nossa extravagância.”* [EÇA: p. 74]

Ainda assim, Eça dá o benefício da dúvida. Diz ele que o país, *“decidido à ação (//) pensa e quer”*; que os protestos individuais deram lugar a manifestações coletivas: *“bem depressa os protestos individuais se fundiram, desapareceram, na vasta, magnífica e consoladora unanimidade das manifestações coletivas vindas dos municípios, das escolas, das associações, dos institutos, das assembleias, de vilas inteiras, de todo um povo que acorda, se levanta, e ainda trôpego do seu extenso sono, afirma claramente que pensa e afirma fortemente que quer [...] porque isto sobretudo se nos afigura essencial: o verificar o que o país, enfim desperto e decidido à ação, pensa e quer – e em que direção vai desenvolver essa ideia, e sobre que objeto vai aplicar essa vontade.”* [EÇA: p. 74] Mas rapidamente esboça a dúvida de que esse pensar e esse querer estejam a ser envidados na direção certa, empenhados num fim verdadeiramente patriótico: *“não nos parece que por ora o pensar e o querer do país se estejam exercendo para fins verdadeiramente sérios, úteis, práticos e patrióticos”* porque para Eça, toda essa ação se dirige apenas a um propósito, recorrendo a três meios: *“que propósito ressalta? Um só: – fazer mal à Inglaterra. Como? Injuriando a Inglaterra; fomentando o ódio à Inglaterra; boicotando, tirando a freguesia à Inglaterra.”* [EÇA: p. 74] Mas bastam? pergunta Eça, para uma nação que quer viver?: *“É neles, só neles, que se deve empregar e consumir o pensar e o querer da nação? Quando tivermos acumulado sobre a Inglaterra todos os vocábulos afrontosos do nosso dicionário; quando tivermos penetrado o coração dos nossos filhos, de um ódio tão complexo à Inglaterra, que eles não possam encontrar um volume de Shakespeare sem empalidecer de furor; quando tivermos retirado totalmente a nossa freguesia às carvoeiras de Cardife ou aos teares do Lancashire – estará realizado o fim imenso de uma nação que, abalada por uma crise brutal, desperta, se ergue e desesperadamente afirma que vive e que quer viver?”* [EÇA: p. 75] Eça, seguidamente, escarpeliza os três meios de que o país se serve para fazer mal à Inglaterra. Conclui, usando a estética da ironia, que não são eficazes e termina a análise de cada um deles com uma exortação.

Começamos pelo primeiro meio: as injúrias. Pergunta Eça: *“Injuriar a Inglaterra! De que serve? Se o fazemos por meio daquele processo que se denomina chamar nomes (//) não aproveitamos decerto*

os primeiros dias do nosso despertar patriótico em obra muito bela, nem muito digna. Ressurgir de um longo adormecimento, para chamar nomes, é de péssimo presságio para a seriedade e fecundidade desse ressurgimento. [...] dissiparemos o tempo a repetir, com pálida superfluidade, tudo o que contra a Inglaterra já demasiadamente vociferaram os seus próprios filhos, os melhores, os mais ilustres, com soberba eloquência e certeza impecável. [...] E que faz a Inglaterra? A Inglaterra cobre de aclamações estes acusadores que a ilustram pelo génio; dá-lhes, quando eles morrem, uma sepultura de honra no panteão real de Westminster – e continua a cultivar com cuidado e a desenvolver estes defeitos de convencionalismo, de egoísmo, de mercantilismo, que a têm tornado por esse mundo tão vasta, tão forte e tão rica. Faz mais! Pela voz do seu maior orador neste século, proclama o egoísmo como programa político, justifica-o pela «luta pela vida», e afirma, em plena câmara dos comuns, entre universais aclamações: – «No dia em que dêssemos aos outros a justiça, chamaríamos sobre nós a ruína.» Depois da ironia, a exortação: “Empregar o tempo a chamar a uma nação deste feitio nomes feios em prosa e verso – pirata, ladra, infame – é uma puerilidade de fracos.” [EÇA: p.73-76]

Passemos para o segundo meio: o ódio: “Odiar a Inglaterra! Sentimento bem legítimo – porque, por muito cristão que se seja [...] não podemos abençoar quem nos brutalizou;» Mas o que significaria esse ódio organizado em programa nacional? Um incitamento para a desforra? «Que esperança pode ter este frágil reino de abater o mais duro dos impérios [...] Se nós pressentíssemos razoavelmente a possibilidade de um dia, por nossa vez, mandar á Inglaterra um ultimatum sublinhado com esquadras – então, sim, por Deus, que o ódio fosse o nosso inspirador!» mas isso não vai acontecer «e não podemos realmente passar os séculos [...] quietos, hirtos, de dentes cerrados, de olhos flamejantes, absortos e imobilizados nessa única e estranha função social – odiar! O ódio é um sentimento negativo que nada cria e tudo esteriliza: – e, quem a ele se abandona, bem depressa vê consumidas na inércia as forças e as faculdades que a Natureza lhe dera para a acção. O ódio, quando impotente, não tendo outro objecto directo nem outra esperança senão o seu próprio desenvolvimento – é uma forma da ociosidade. É uma ociosidade sinistra, lívida, que se encolhe a um canto, na treva.” [EÇA: p.77] Segue-se a exortação: “Não, por Deus! O povo alegre e franco, que outrora em Diu atirava por entre as bombardas gracejos aos mouros, e que é hoje ainda na Europa o único que trabalha cantando – não pode empregar e estragar os seus dias nessa negra e fúnebre ocupação, o ódio! [...] Detestemos a Inglaterra [...]. Mas que esse sentimento seja secundário na vasta obra que temos diante de nós, agora que acordamos – e não essencial, supremo e tão absorvente que só ele ocupe a nossa vida, e se substitua à própria obra. [...] Os que afirmam [...] que «o único dever de Portugal agora é odiar a Inglaterra» [...] sinceramente aconselham ao país que nada faça, permaneça na sua inferioridade e acentue mais a sua impotência final entregando a direcção da sua vida a um sentimento impotente.” [EÇA: p.77] E é aqui que Eça vai vincar bem a sua noção de patriotismo: para ele algo que não pode ser negativo: odiar! Mas forçosamente algo positivo: salvar, fazer: «Se tais conselhos são considerados como nobres expressões de patriotismo – então o patriotismo, como ideia, tem mudado desde as idades em que, nas praças de Atenas, os patriotas que iam, em Plateia e Salamina, dar ao mundo o inigualável exemplo do patriotismo heróico, exclamavam: – «Não se trata de palavras e de odiar a Pérsia – trata-se de atos e de salvar a Grécia!» [EÇA: p.77]

Finalmente, boicotar a Inglaterra. Eça principia por dizer, com reserva mental, que a ideia é natural e lógica; questiona, porém a sua eficácia: “A Inglaterra é uma imensa loja. Nós somos dos seus mais antigos fregueses. A prosperidade de uma loja depende da sua freguesia: retirando portanto a nossa freguesia à Inglaterra, comprometemos a sua prosperidade. É perfeito. Resta averiguar se é eficaz.” [EÇA: p.78], para logo concluir que não: “... desgrazadamente, este plano, tão tentador na sua simplicidade, não dará resultado que nos console e vingue – porque ao fim de um tempo, para a Inglaterra, não será sensível a conta do seu prejuízo, enquanto para nós montará pavorosamente a conta do nosso dano. Se nós hoje, que não possuímos indústrias nacionais, formos buscar a outros mercados o que costumamos trazer de Inglaterra – encheremos a nossa casa de produtos piores e mais caros, o que duplamente aumentará o custo da nossa vida.” E se deixar de comprar aos ingleses é má política, não lhes vender ainda será pior: “Assim como não queremos comprar nada aos Ingleses, nada lhes queremos também vender. Ora o Inglês é o nosso maior freguês: e não teremos pois de ora em diante quem nos consuma na sua quase totalidade o nosso vinho do Porto, os nossos minérios, as nossas frutas, o nosso sal, a nossa cortiça. Para não arruinar o Porto, Aveiro, Setúbal, o Alentejo, etc., seremos forçados a procurar novos fregueses – o que, neste século de áspera, feroz, tumultuosa

concorrência, se vai tornando a mais pavorosa das dificuldades humanas“ pelo que “ao fim de um ou dois anos de quebrar as relações comerciais com a Inglaterra, teríamos as nossas despesas consideravelmente elevadas, os nossos rendimentos consideravelmente diminuídos, obras colossais a pagar e nenhum lucro a tirar delas.” Resta, segundo Eça, “saber se estes sacrifícios não seriam bem pagos pelo justo regalo de ferir a Inglaterra num ponto que nela é mais vivo que o orgulho – o interesses; e se não compensaríamos, amplamente, o desgosto de ver os transtornos que sobre nós acarretámos – pela delícia de constatar as ruínas que na Inglaterra acumulámos.” [EÇA: p 79] Eça, mais uma vez reclama: «E aqui voltam os experimentados - verdadeiros patriotas -» a informar que o movimento comercial da Inglaterra com Portugal se cifra numa soma de trinta mil contos, num total para o império britânico de quatro milhões novecentos e vinte mil setecentos e cinquenta contos!! E questiona-se: “A falta de um freguês deste valor dará à loja um golpe definitivo e mortal, ou fará apenas uma arranhadura insensível e reparável?” para logo a seguir, e após a apresentação de contas simples, concluir: “É portanto como se um particular egoísta e brutal, possuindo uma renda de quatrocentos e noventa e dois contos, fosse prejudicado em três pobres contos de réis por um vizinho ofendido que, para tomar essa desforra que ele julgava mortal, se sacrificasse até à ruína.” [EÇA: p 79]

A conclusão de Eça é impressionante - pela frieza e pela acutilância: “O único objeto por que dignamente poderíamos sofrer perdas e angústias seria, como se tem dito nos manifestos e protestos, o de matar o leão britânico! Mas que conseguimos? Arrancar-lhe alguns pelos da juba bruta, que bem cedo renascerão – mais duros e fortes.” [EÇA: p 79] “Todo este movimento público [...] a si mesmo se esteriliza, errando a sua direção: porque, evidentemente, como movimento nacional, nascido da alma da nação para proveito da nação, nunca lhe cumpriria tomar por fim único o fazer mal à Inglaterra, mas, antes de tudo e sobretudo, fazer bem a Portugal.” [EÇA: p 80]

Quase a finalizar o artigo, Eça vai mais uma vez, e de forma concludente, apelar ao patriotismo do povo português, lançando um verdadeiro programa político de regeneração da pátria: “Uma vez que [...] acordámos do nosso letargo, urge empregar este alento que nos volta, não na teima improficua de destruir o que é indestrutível – mas de reconstruir tudo o que em torno de nós se deteriorou e derrocou, durante o nosso imenso sono. Esta seria a direção única a imprimir ao movimento nacional – que se não deve dispersar em tentativas ou brados efêmeros contra a Inglaterra, mas concentrar em obras sólidas a proveito de Portugal.” [EÇA: p 81] E insiste: “Pois bem! Agora que todos se declaram despertos, e saltam para a arena, bradando, de braços arregaçados, prontos para a faina – comece a empresa, única verdadeiramente patriótica, que é a de reconstituir a pátria. Se as forças e as vontades abundam [...] não faltará também obra urgente e boa em que elas se empreguem com glória. Temos quase tudo por fazer – tudo teríamos a refazer.” Segue-se um rol extenso das tarefas a fazer pelo país, deixando para o fim as de cariz mais mental e de atitude: fomento rural, repovoando o reino pela colonização interior, metodizando as culturas, congregando a propriedade, criando o crédito rural; repovoação florestal, fundação de indústrias, nacionalização dos fornecimentos públicos e dos transportes, alargamento da marinha de guerra, reorganização do exército, reforma do ensino científico e criação do técnico; «e teríamos ainda de criar em nós mesmos hábitos de energia e disciplina, ordem, força, perseverança...»; “Eis, na nossa ideia [...] o que deveriam fazer esses patriotas que, com tanta esperança nossa, se declaram acordados do seu sono histórico, prontos a trabalhar na regeneração da pátria. Tudo isso depende deles, só deles. Não dos governos ou dos ministérios. Depende meramente da sua iniciativa, do seu esforço, da sua constância, da sua propaganda.” [EÇA: p 81] Aparece também uma crítica velada á parafernália de comissões, manifestos, Ligas que se criaram por ocasião do ultimato: «Assim julgamos que devia ser utilizada e regularizada essa bela efervescência de vida, que se denomina o «movimento nacional». Porque de resto, bradar nas ruas contra a Inglaterra, elaborar manifestos, fundar comissões, agitar archotes, desfaldar bandeiras, abater tabuletas, não nos parecem na verdade os modos de um povo que, sob o impulso do patriotismo, se prepara para a regeneração: – antes se nos afiguram os modos de um povo que, através do patriotismo, se está educando para a insurreição.»

O artigo termina com duas exortações á regeneração da pátria. Na primeira, apelando à conservação de Portugal, mais do que à destruição da Inglaterra: “E deixemos a Inglaterra, que, quieta na sua ilha, digere sombriamente, como nação de rapina, a presa que rapinou. Clamar pelas praças Delenda Cartago! é excelente – quando já estão reunidas no porto de Óstia as galeras que vão levar Cipião à África. Mas nós não nos podemos ufanar, por ora, nem de galeras nem de Cipião. De que

valem pois brados vãos? O grande grito a gritar não é – Delenda Britannia! O grande grito a gritar é – Servanda Lusitania! Porque se não trata infelizmente de destruir a Inglaterra – mas de conservar Portugal.” [EÇA: p.82] No segundo, e referindo-se à Subscrição Nacional, enaltecendo a consciência nacional e galvanizando esta força para os supra referidos fins fecundos para a pátria: *“A forte, sólida e tenaz unanimidade, porém, com que a nação inteira, que tão pobre é, acode a abrir a sua bolsa para um alto objectivo nacional, prova que este movimento, tendo raízes na razão e na consciência do país [...] constitui uma força duradoura e viva que convém dirigir para onde ela possa fecundar e criar. E indicar a sua direcção é concorrer para a sua fecundidade – porque decerto aqueles que tão ardentemente querem preparara defesa exterior, não se mostrarão menos prontos a trabalhar na ordem interior. A peito doente nada vale couraça de bronze”* [EÇA: p.82]

Analisado o artigo O Ultimato, parece-nos que não se pode acusar Eça de um patriotismo diminuído ou distanciado ou quiçá mesmo snobe. Parece-nos sim que estamos em presença de um texto, para além de uma qualidade ímpar, de uma lucidez impressionante, de uma argúcia rara e de uma acutilância inapelável. E já agora de um patriotismo inquestionável, patriotismo lúcido e racional; menos emotivo e mais reflexivo; menos passadista e mais virado para o futuro; menos centrado no que foi e mais no que será ou no que deve ser; menos atónito com o ontem e mais interessado no amanhã; menos negativo e muito mais positivo. Um patriotismo que curiosamente não é novo em Eça. Já 10 anos antes a propósito de uma polémica com Pinheiro Chagas – que teria proclamado ter Eça «injurado e decomposto Portugal!» - Eça afirmara o seu conceito de patriotismo e patriota em tudo iguais aos conceitos em que ele labora ao longo de todo o artigo supra analisado. Passemos a palavra ao próprio Eça. Numa longa e deliciosa carta aberta, datada de 14 de Dezembro de 1880 (de Bristol), depois de ter contextualizado a polémica em que se viu envolvido com Pinheiro Chagas, dirige-se ao seu interlocutor, perguntando-lhe: *«O seu plano de ser patriota, caro Chagas, era sublime e fecundo. Sabe qual foi o seu erro? Que em lugar de apoiar o seu patriotismo nas forças vivas da nação, inspirando-se delas, para as ajudar a dirigir, você foi apoiá-lo sobre o pó dos heróis mortos, tornando-se desde logo seco. O seu patriotismo, em vez de ser de utilidade pública, era apenas de curiosidade arqueológica. Você não estivera tirando da História uma forte lição moral; recortara lá simplesmente pitorescos casos de guerra e de armada. Não trazia um programa para o movimento social das gerações futuras – apenas uma recapitulação sonora de façanhas vetustas. Esperava-se um revelador de verdades, apareceu um cronista de mosteiro.»* Mas logo a seguir, Eça é ainda mais claro naquilo que para si deve constituir o conceito de patriotismo: *«É que há duas espécies de patriotismo meu caro Chagas. Há em primeiro lugar o nobre patriotismo dos patriotas: esses amam a pátria, não dedicando-lhes estrofes, mas com a serenidade grave e profunda dos corações fortes. Respeitam a tradição, mas o seu esforço vai todo para a nação viva, a que em torno deles trabalha, produz, pensa e sofre: e, deixando para trás as glórias que ganhámos nas Molucas, ocupam-se da Pátria contemporânea, (...) procurando perceber-lhe as aspirações, dirigir-lhe as forças, torna-la mais livre, mais forte, mais culta, mais sábia, mais próspera, e por todas estas nobres qualidades elevá-la entre as nações. Nada do que pertence à pátria lhes é estranho: admiram decerto Afonso Henriques, mas não ficam para todo o sempre petrificados nessa admiração: vão por entre o povo, educando-o e melhorando-o, procurando-lhe mais trabalho e organizando-lhe mais instrução, promovendo sem descanso os dois bens supremos – ciência e justiça. Põem a pátria acima do interesse, da ambição, da gloriola; (...). Tudo o que é seu o dão à pátria: sacrificam-lhe vida, trabalho, saúde, força. Dão-lhe sobretudo o que as nações necessitam mais, e o que só as faz grandes: dão-lhe a verdade. A verdade em tudo, em história, em arte, em política, nos costumes. Não a adulam, não a iludem: não lhe dizem que ela é grande porque tomou Calicut, dizem-lhe q é pequena porque não teme escolas. Gritam-lhe sem cessar a verdade rude e brutal. Gritam-lhe: - “Tu és pobre, trabalha; tu és ignorante, estuda; tu és fraca, arma-te! E quando tiveres trabalhado, estudado, quando te tiveres armado, eu, se for necessário, saberei morrer contigo!” Eis o nobre patriotismo dos patriotas.»* Neste excerto, Eça é bastante claro quanto ao que para si significa patriotismo e patriota. Não haja dúvidas: é este o mesmo patriotismo que aparece plasmado no texto O Ultimato: um patriotismo moderno, virado para o futuro, não o tradicional, embasbacado com o passado e que Eça, usando de uma fina ironia (naquele que é para nós um dos seus melhores textos!), também descreve magistralmente corporizando-o na pessoa e na atitude de Pinheiro Chagas.⁵⁷ Ao longo do texto,

⁵⁷ «O outro patriotismo é diferente: para quem o sente, a pátria não é a multidão que em torno dele palpita na luta da vida moderna – mas a outra pátria, a que há trezentos anos embarcou para a Índia, ao repicar dos sinos, entre as bênçãos dos frades, a ir arrasar aldeias de mouros e traficar em pimenta. Esse, a sua maneira de

Eça dirige-se por várias vezes a Pinheiro Chagas, reforçando esta sua ideia, este seu conceito, à exaustão: *«Este patriotismo, caro Chagas, é o dos brigadeiros vestidos à moderna. E, lamento dizê-lo, parece-se muito com o seu. Os Franceses chamam-lhe chauvinisme: eu chamar-lhe-ia entre nós patriotice. E aos que o cultivam daria os nomes de – patriotaças, patriotinheiros, patriotadores, ou patriotarrecas. (...) É ele que não deixando fazer nada sob o pretexto que já se fez tudo, imobiliza(ndo) a nação num pasmo fictício para o passado, que a impede de trabalhar pelo futuro (...)» «Fomos grandes pelo que outrora fazia as nações grandes – a força: procuremos tornar-nos fortes pelo que hoje faz as nações fortes – a ideia.»* Eça termina a carta aberta rejeitando a acusação de ter injuriado a pátria e afirmando mais uma vez o seu conceito de patriotismo: *«Não, meu bom Pinheiro Chagas, não, eu não «descompus a pátria» - como você afirma. Somente amo o meu país dum modo diferente, dum modo íntimo – e burguês, como eu: é por isso que não nos compreendemos. (...) Numa alma discreta de burguês não há lugar para esses grandes sopros patrióticos que atravessam as almas do trovador, largas e profundas como o mar. Em nós outros não é por gorjeios de rouxinol parlamentar, por apóstrofes balbuciadas aos pés das Molucas, por soluços dum peito sufocado de êxtase, por serenadas e endechas, que se traduz o amor do país; é por emoções pequeninas, triviais e caseiras, que pouca relação têm com a estrondosa tomada de Ormuz: emoções de burguês que vive no estrangeiro, ao canto solitário do seu lume solteirão.»*⁵⁸ (Correspondência I: p. 271 a 286)

amar a pátria é tomar a lira e dar-lhe lânguidas serenadas. Esse sobe à tribuna do Parlamento ou ao artigo de fundo, e de lá exclama, com os olhos em alvo e o lábio em luxúria: Oh pátria! Oh filha! Ai querida! Oh pequena! Que linda que és! – exatamente como tinha dito na véspera, num restaurante, a uma andaluza barata. Esse, coisa pavorosa! Não ama a pátria, namora-a; não lhe dá obras, impinge-lhe odes. Esse, quando a pátria se aproxima dele, com as mãos vazias, pedindo-lhe que coloque nelas o instrumento do seu renascimento – põe lá (ironia magana!) o quê? Os louros de Ceuta! Quando o povo lhe pede mais pão e mais justiça, responde-lhe torcendo o bigode: - Deixa lá... Tu tomaste Cochim. E esse patriotismo que, quando alguém solta uma verdade, acode de mão à cinta, e com a Monarquia de Frei Bernardo de Brito apertada ao coração, exclamando: - Olá, que injúria é essa à pátria? Pois não sabes tu, ignorante, que nós somos ainda temidos na Índia? E a prova tenho-a neste in-fólio! E querendo garantir a indolência própria, por uma grande inércia pública, esse patriotismo aconselha que se não faça nada, nada se estude, nada se crie – porque o senhor D, Manuel foi outrora um grande rei!» (Correspondência I: p. 271 a 286)

⁵⁸ Pelo seu carácter mordaz, irónico e de efeito cómico bem conseguido, não podemos deixar de colocar nesta nota de rodapé este parágrafo da réplica que Eça dirigiu a Pinheiro Chagas em 28 de Janeiro de 1881 (Bristol). Mais uma vez, o nosso autor distingue entre os dois patriotismos a que já se referira no primeiro artigo: o patriotismo passadista – oco, estéril e lamentável! – e o patriotismo ativo – que pensa, trabalha, cria! Mais uma vez fica bem evidenciado o conceito que o autor possui de patriotismo. É esse conceito novo que talvez tenha sido tomado pelo tal “frio patriotismo.” *«No seu primeiro artigo você mostrou-se partidário apaixonado desse patriotismo que prega que a melhor maneira de atravessar o conflito da vida contemporânea é ir contemplar o brilho das glórias passadas: patriotismo que entende que, para termos direito a um lugar respeitado entre as nações cultas, não precisamos literatura, nem ciência, nem arte, nem maneiras, nem bom senso, nem bom gosto – mas que basta dar uma envernizadela fresca nos velhos louros de Arzila, e mostrar ao estrangeiro como eles ainda reluzem. Eu, então, modestamente (como compete a um camelo que deixa a sua caravana para vir agitar com homens, e entre homens, estas altas questões), lembrei-lhe, meu caro Chagas, que havia um patriotismo melhor, «o patriotismo ativo, que pensa, trabalha, cria, etc...» (...) E que o outro, aquele que você há quinze anos canta em folhetim canoro e canora estrofe – é um patriotismo oco, estéril e lamentável! E tudo isto o diz você com uma exaltação de convertido, os cabelos ao vento, a pupila acesa – usando as minhas próprias frases! Muito bem, Chagas, muito bem. Há só um pequeno incidente picaresco: é que você, nesse impaciente fervor de que são tomados os que abraçam uma fé nova, esquecendo que é apenas neófito e julgando-se já Messias – está pregando contra mim o sermão que eu antes de ontem preguei contra você (...) requeentado e com salsa fresca em redor, para parecer um acepipe novo. É o coríntio convertido escrevendo ao seu S. Paulo – a carta aos Coríntios! É o mouro batizado, o cristão-novo, que no seu entusiasmo de parvenu da cartilha, se volta a ensinar o padre-nosso ao prior que o converteu, exclamando, com os olhos em pranto: - «Prior, quando deixarás tu de ser mouro?»* (Correspondência I: p. 298)

IV_Eça e a Questão Judaica

- 1_Introdução. Eça e os Judeus
- 2_Os intelectuais e a Questão Judaica
- 3_A Questão Judaica na Alemanha na Segunda metade do século XIX
- 4_O discurso de Eça: antissemitismo ou filosemitismo?

1_Intróito. Eça e os Judeus

Não se pode dizer que ao longo de toda a sua vida Eça tenha dedicado uma particular ou especial atenção aos Judeus ou à Questão Judaica. Há, contudo, bastantes aflorações do tema na sua obra, quer na sua criação literária, quer na sua produção jornalística, quer na sua produção epistolar, aflorações que, não obstante o seu carácter episódico, são, no caso das crónicas jornalísticas, de uma tal acutilância e de uma tal argúcia que, só por si, valem uma análise com alguma profundidade do seu pensamento relativamente a uma questão que à época era já tão dilacerante na Europa Central e Ocidental.

Com efeito, é num romance (*Os Maias*, 1888) e em duas crónicas escritas em 1880 para a Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro que a Questão Judaica emerge em Eça.⁵⁹ Segundo LÍVIA PARNES⁶⁰, nota-se, quer no romance quer nas crónicas, alguma hesitação da parte de Eça em perfilhar o tradicional posicionamento da ideologia socialista face ao judeu. Ainda assim, para PARNES, se no início da sua carreira Eça é influenciado pelo antissemitismo de esquerda, ou socialista, combinando o ódio religioso com o ódio à banca judaica, para o fim do século esse antissemitismo é rejeitado. (PARNES, 2002: p 120). A nossa opinião é a de que esta questão – a atitude de Eça face aos Judeus e à Questão Judaica – não é assim tão linear. Cremos convictamente que Eça nunca partilhou do sentimento antissemita comum à maior parte dos intelectuais da Europa desse tempo e que só utilizou estereótipos judaicos nas suas obras literárias, particularmente nos romances, por razões estéticas, sobretudo com o escopo de uma fácil caracterização dos tipos ou identificação das personagens. Nos dois artigos que escreveu em 1880 para a Gazeta de Notícias, a propósito da perseguição aos Judeus encetada na Alemanha e da morte de Benjamim Disraeli, Primeiro-ministro britânico, a sua opinião, o seu pensamento, dificilmente podem ser qualificados de antissemitas. E nas poucas referências que encontramos na sua correspondência relativamente ao caso Dreyfuss, esse mesmo eventual antissemitismo dificilmente pode ser sustentado.

Começemos pelos estereótipos. No seu romance maior, *Os Maias*, o banqueiro Cohen é apresentado como diretor da banca nacional e ao mesmo tempo um “imbecil”. A sua mulher, Raquel, aparece-nos como a bela judia... A hostilidade da *entourage* de Cohen não tem motivos religiosos; situa-se ao nível social. A ligação extraconjugal de Raquel com João da Ega é apresentada como represália pelo facto de o marido ser judeu e banqueiro. Eça sublinha a relação entre judeu e capital como a fonte principal do ressentimento social. O judeu é desacreditado pelo seu dinheiro: Cohen é um burguês e um “usurário”, um “vaidoso” e um “monstro.” (PARNES: p121) Segundo LÍVIA PARNES, a ironia de Eça leva a que as suas representações dos judeus sejam mais parodiantes e ligeiras que verdadeiramente antissemitas. Ressalta, aliás, claro do romance que os Cohen estão completamente integrados na burguesia de Lisboa, que participam em todas as atividades da vida mundana e cultural... A opinião de Cohen sobre o futuro de Portugal é atentamente escutada; ele aparece como uma referência, uma autoridade das finanças, o que inspira à vez quer repugnância quer respeito. (PARNES: p 122) O quadro que Eça pinta no seu romance corrobora o de Alfredo Benarus, para o Portugal dos anos de 1870-80: *«os judeus gozam de simpatia geral, tanto no comércio como no meio social; os seus salões são frequentados pelas famílias distinguidas e elegantes.»* Basta dizer que entre os frequentadores dos salões judeus estavam os Vencidos da Vida! (PARNES: p 125) Parece portanto que o tom mordaz de Eça para com os judeus tem sobretudo uma explicação estética – o fácil reconhecimento de caracteres e tipos sociais por via do pré-

⁵⁹ QUEIRÓS, Eça de, “A perseguição dos judeus”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 105-113; QUEIRÓS, Eça de, “Lord Beaconsfield”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 137-154.

⁶⁰ V. PARNES, Livia, *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*, Paris, 2002

conceito e do estereótipo. O que não significa que o próprio Eça não tenha assimilado um conjunto de ideias estereotipadas próprias da sociedade do seu tempo e que esporadicamente afloram no seu discurso. É o caso da seguinte observação que Eça faz numa carta que envia do Porto a Emília, em 11 de Maio de 1892, por causa dos desentendimentos que a questão das partilhas estava a gerar entre ele e os irmãos da mulher. A propósito de Alexandre, irmão de Emília, Eça afirma: *«É só no momento em que se fala de negócios que nele reaparece o judeu – porque para mim é fora de dúvida que ele herdou aquela parte de sangue israelita que todas as famílias portuguesas têm.»*⁶¹ Já LÚCIA MUCZNIK, a propósito d'Os Maias e do casal Cohen, tem opinião diferente.⁶² Segundo ela, o retrato de Cohen é bem pouco lisonjeiro: Cohen aparece como «rico e imbecil», «burguês e usurário», «vaidoso e rancoroso», retrato que parece não inspirar a simpatia do autor, sendo antes revelador de uma certa opinião socialista de que Eça seria tributário que plasma o ódio à religião com o ódio à banca judaica. Próximo da ideologia socialista, Eça revelaria n'Os Maias uma certa antipatia pelos judeus, sobretudo pela sua associação ao espírito capitalista, não tanto por serem judeus. É, contudo, a própria autora, por outro lado, que admite ter Eça condenado veementemente o antissemitismo alemão bem como ter pronunciado com virulência já no final do século a sua revolta contra a condenação de Dreyfus (MUCZNIK: p 325, 326) no que constitui, quanto a nós, mais do que uma afirmação de teor claramente filosemita, uma clara preocupação com uma violação flagrante dos direitos humanos. É numa carta a Domício da Gama, de 26 de setembro de 1899 que Eça afirmará: *«Também eu senti grande tristeza com a indecente recondenação do Dreyfus. Sobretudo, talvez, porque com ela morreram os últimos restos, ainda teimosos, do meu velho amor latino pela França. (...) Quatro quintos da França desejaram, aplaudiram a sentença. A França nunca foi na realidade, uma exaltada da Justiça, nem mesmo uma amiga dos oprimidos. Esses sentimentos de alto humanismo pertenceram sempre e unicamente a uma elite que os tinha, parte por espírito jurídico, parte por um fundo inconsciente de idealismo evangélico. (...) Mas logo com o Império, a França regressou à sua natureza natural, e começou a ser, como sempre, a Nação videira, formigueira, egoísta, seca, cúpida. Devia talvez acrescentar cruel – porque de facto todas as grandes crueldades da História Moderna, desde a guerra dos Albigenses até às Matanças de Setembro, têm sido cometidas em França. O seu pretendido Humanitarismo e Messianismo do Amor Social é uma mera réclame montada pela literatura romântica... (...) E o processo de Rennes provou que a mesma bondade, a bondade individual, é nela rara, ou tão frouxa que se some, apenas a França por um momento se constitui em multidão. Em nenhuma outra nação se encontraria uma tão larga massa de povo para unanimemente desejar a condenação de um inocente (que sentia inocente) e voltar as costas, ou mesmo ladrar injúrias, à sua longa agonia.»* (CORRESPONDÊNCIA II: P 493-494)

É, contudo, nos dois artigos supracitados, nomeadamente no primeiro – “O Israelismo ou A perseguição dos Judeus” – que o pensamento de Eça relativamente aos Judeus e à Questão Judaica aparece melhor estruturado e, por conseguinte, mais suscetível de análise detalhada. É sobretudo com base nestes artigos que podemos avaliar se, nesta matéria, Eça produziu pensamento próprio ou se se limitou a seguir estereótipos; se as suas posições se aproximam do que podemos classificar de antissemitismo ou se, pelo contrário, estamos em presença de uma visão filosemita; se a sua análise encerra pensamento maduro, sustentado, ou se é somente reflexão empírica disfarçada com a habitual estética da ironia do autor. Tendo sido o artigo base no qual sustentamos este capítulo escrito em 1880, na sequência de uma vaga antissemita ocorrida na Alemanha, achámos imperioso não só analisar a situação social e política da Alemanha na 2.ª metade do século XIX mas também o pensamento *mainstream* da intelectualidade desse tempo de forma a apurar se Eça alinha ou não pelo mesmo diapasão, se é tributário de estereótipos ou se, pelo contrário, produziu pensamento original. Analisemos então a Questão Judaica para a Europa do

⁶¹ V. QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. II, Caminho, 2008 p 192, Carta de 11 de Maio de 1892

⁶² V. MUCZNIK, Lúcia, *Dicionário do judaísmo português*, Lisboa, Presença, 2009: p. 325-326

século XIX - nomeadamente para a Alemanha - até cerca de 1880, ano das perseguições antissemitas, tarefa para a qual iremos seguir de perto a lição e a obra magistrais de DAVID VITAL⁶³, em razão da sua excelência mas também pelo facto de esta ser uma matéria pouco divulgada e a bibliografia do tema traduzida para português ser praticamente inexistente.

Uma última palavra introdutória relativamente à Questão Judaica em Portugal no século XIX. Ela praticamente não existe. A Monarquia constitucional (1820-1910) marca uma rotura com a tradição secular anti-judaica. Embora possa haver ainda alguns focos localizados de anti-judaísmo, não há antissemitismo em Portugal no século XIX, pelo menos comparável ao antissemitismo da Europa Central à época. Inquisição, limpeza de sangue, discriminação por razões de ordem étnica, limitações ao exercício de práticas religiosas, nada disso subsiste já. É certo que a monarquia constitucional apenas concedia direitos políticos aos cidadãos portugueses – os católicos – pois não era português quem não professasse o catolicismo. Pela Constituição de 22, o catolicismo era a religião oficial do reino; por conseguinte, apenas os católicos eram considerados cidadãos portugueses. A Carta Constitucional de 26 só autorizará o ingresso na Função Pública aos cidadãos portugueses – católicos! – permitindo aos estrangeiros o culto de uma outra religião em locais sem forma exterior de templo. A igualdade política de todos os cidadãos portugueses, independentemente da religião professada, só virá a ser consignada na Constituição de 1911, que aboliu a religião de estado, reconheceu a igualdade de todos os cultos, legalizou a comunidade judaica e alargou o exercício de todas as carreiras profissionais aos cidadãos de outras crenças religiosas (MUCZNIK, p 54).⁶⁴ Esta aparente tranquilidade constitucional não deve fazer esquecer algumas erupções de antissemitismo no nosso país, a saber: *progroms* contra marranos (nomeadamente comerciantes transmontanos) aquando da Revolução Francesa; desconforto dos comerciantes lisboetas e algarvios em relação à entrada em Portugal de imigrantes de origem norte-africana – os sefarditas – acusados de concorrência desleal e de situação ilegal; legitimação informal por parte das autoridades do retorno de algumas práticas discriminatórias; e o *affair* Dreyfus, oficial francês de origem judaica, acusado de espionagem a favor da Prússia/Alemanha, mote para o regresso de representações mentais antijudaicas, nomeadamente da figura do judeu traidor.

Mas tudo isto pouco eco terá tido em Eça que, desde a década de 70, exercendo funções de cônsul em Newcastle, pouco contacto mantinha com a realidade portuguesa, ainda para mais vivendo numa sociedade onde o antissemitismo tinha pouca expressão. Vejamos então como era sentida a Questão Judaica além-Pirinéus.

2_Os intelectuais e a Questão Judaica

Diz VITAL que, na sua configuração moderna, secular e política, a ideia de que os judeus representaram sempre uma ameaça para os outros povos europeus foi sobretudo uma invenção dos homens de letras – professores, historiadores, filósofos, intelectuais, publicistas – mais do que dos políticos! A rapidez, contudo, com que a ideia se propagou não pode ser completamente compreendida a não ser à luz do avanço do processo de emancipação judaica bem como do seu reverso: a sempre incompleta integração dos judeus na sociedade. (VITAL: p 166) A este propósito começemos por analisar o discurso e as políticas dos homens de Estado.

A. Os Políticos. No âmbito do Império Austríaco (1804-1867), **Metternich**⁶⁵ não hesitou em manter boas relações com os judeus sempre que achou isso interessante ou vantajoso; raramente deu expressão ou seguimento a sentimentos antijudaicos. Manteve-se, contudo, preso ao *status quo*; foi explícito ao dizer que não podia ajudar mais a comunidade de judeus austríaca: *«Aqueles judeus que mais se*

⁶³ V. VITAL, David, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*, Oxford University Press, 1999 (tradução nossa)

⁶⁴ Só com a 1.ª República se efetiva a separação Estado-Igreja. Para ser português, deixa de ser necessário ser católico; deixa de ser interdita a prática livre de outras religiões; verifica-se a reintegração de pessoas de origem judaica e o retorno de muitos Judeus a Portugal e às colónias - Judeus Askanasis; verifica-se a reconstrução de muitas comunidades sefarditas e askanasis.

⁶⁵ **Klemens Wenzel Lothar Nepomuk von Metternich** (1773-1859) foi um diplomata e estadista do Império Austríaco. Após a queda de Napoleão, apoiou vigorosamente a restauração da dinastia dos Bourbon em França, e foi um dos mais distintos apoiantes da reconquista absolutista em Portugal, por D. Miguel. Presidiu ao Congresso de Viena, tendo influenciado profundamente as decisões tomadas neste. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Klemens_Wenzel_von_Metternich Consultada em 23/10/2015.

distinguiram pelas suas virtudes cívicas e condição honorável foram tão longe que adquiriram títulos nobiliárquicos que os pôs em pé de igualdade com os nobres cristãos.» Além disso, admitia: «*certas precauções têm de ser tomadas em vista das vantagens abusivas que os judeus tiraram das concessões que lhes foram granjeadas; devotados ao comércio, geração após geração, apoiando-se mutuamente com imensos capitais eles preferem procurar o lucro no comércio legal ou ilegal mais do que por outros meios que requereriam deles grande atenção e esforço.*» (METTERNICH apud VITAL: p 167)

Já na Prússia (e mais tarde no Império Alemão (1871-1919)), as reservas dos reformadores foram maiores. Na Baviera, uma lei de 1813 foi desenhada para manter baixo o número de judeus; a sua emancipação seria condicionada à ocupação individual, educação e propriedade e permaneceu vigente até 1848. O direito à livre circulação dentro do reino só foi garantido após 1861. O ministro prussiano **Karl vom Stein**,⁶⁶ que pretendeu produzir alguma legislação emancipatória, acabou por mudar de ideias: «*os judeus não são verdadeiros alemães*»; a sua influência na sociedade era perniciosa e corruptiva; os direitos concedidos tinham-no sido prematuramente; o melhor mesmo seria removê-los da Alemanha. E Stein não estava sozinho. (VITAL: p 171) Na Prússia, onde 6,5% da população era judia, foi política firme privá-los o mais tempo possível da cidadania; a norma do Édito de Tolerância que concedia aos judeus elegibilidade para cargos políticos foi suspensa indefinidamente; em 1818, os judeus tinham sido exonerados de posições académicas; em 1819, oficiais judeus foram desmobilizados do exército. Mas a esfera de regulação estatal de matérias judaicas foi alargada. Se os judeus podiam vir a ser membros do corpo político, as autoridades viam-se obrigadas a prestar-lhes mais atenção. Um conjunto de matérias às quais pouca atenção se dera no passado era agora olhado com mais pormenor: a educação das crianças judaicas; a roupa dos rabis; o grau para que entravam em certas profissões, nomeadamente nas ligadas ao direito; a sua reincidência em determinados tipos criminais. Mas apesar desta tímida e bem pouco gratificante emancipação, situações permaneciam que eram ressentidas pelos judeus como uma afronta e um sinal de recusa de igualdade perante a lei – por exemplo, o serem desqualificados para servirem de testemunhas em casos criminais.⁶⁷ (VITAL: p 172)

Mas houve circunstâncias em que a aculturação e a desnacionalização tiveram efeito. O aparecimento de respeitáveis homens de negócio judeus foi um passo importante para pôr fim a muito daquilo que neles sempre fora indesejado bem como para que aquele sentimento de inveja que a sua riqueza e hiperatividade económicas tendiam a provocar nos outros fosse mitigado. Ainda assim, com alguma frequência, ouviam-se notas dissonantes. Em 1826, o governador da Vestefália propôs ao ministro do interior que se desse a escolher a todos os Judeus do reino da Prússia aceitarem o batismo num prazo de dez anos ou serem expulsos. Em 1847, o ministro prussiano **Ludwig von Thile** declarou ser incompatível com a cristandade garantir direitos políticos aos judeus; a sua pátria era Sião não a Prússia... (VITAL: p 173-174)

Mas não obstante a recorrência destas notas antissemitas, o Estado era geralmente correto no tratamento que lhes dispensava. O processo de emancipação não conheceu reverso. Isso não invalidou que a discriminação contra os judeus na burocracia estatal, na academia, no mundo judicial e nas forças armadas fosse cuidadosamente mantida, sobretudo no exército onde a discriminação se traduziu numa total proibição.

Por fim, **Bismarck**.⁶⁸ O chanceler germânico teve posições dúbias e contraditórias ao longo do seu consulado. Em 1847 afirmou que a Prússia era um estado cristão e os Judeus não podiam esperar

⁶⁶ Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein (1757-1831), mais conhecido como Barão vom Stein, foi um estadista prussiano, que preparou o caminho para a unificação alemã. Em https://en.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Friedrich_Karl_vom_und_zum_Stein Consultada em 23/10/2015.

⁶⁷ O seu juramento era feito de uma forma grotesca e humilhante; baseava-se na ideia de que a menos que um Judeu estivesse determinado e constrangido por sanções específicas judaicas – ordenadas religiosamente – que ele acreditava que iam operar contra ele no caso de falsear a verdade, a sua prova era desvaliosa. E isso tornou-se de difícil digestão para muitos juizes num estado de direito...

⁶⁸ Otto von Bismarck (1815-1898) foi um político prussiano. “Chanceler de ferro”, foi o estadista mais importante da Alemanha do século XIX. Coube-lhe lançar as bases do Segundo Império ou 2º Reich (1871-1918). Para levar a cabo a unificação alemã, Bismarck desprezou o liberalismo político, preferindo a política da força. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Otto_von_Bismarck Consultada em 23/10/2015.

igualdade dentro dele, somente uma posição subordinada. Isso podia não ser perfeitamente cristão; mas admitir os judeus na Prússia não faria da Prússia uma terra mais cristã. O que os judeus mais queriam era ser oficiais militares e civis dentro do Estado. Isso estava fora de questão para Bismarck. Ele apenas favoreceria a sua completa emancipação se eles, pela sua parte, derrubassem as barreiras com as quais se tinham separado dos alemães.⁶⁹ Mas foi com Bismarck, em 1869, que a emancipação completa dos Judeus foi decretada: «*todas as limitações de direitos civis com base em diferenças religiosas são anuladas (...) a capacidade de representação da comunidade ao nível estadual e o desempenho de cargos na Função Pública deverão ser independentes da fé religiosa.*» (BISMARCK apud VITAL: p 176-177) O objetivo era dar-lhes direitos políticos, não apenas civis. Mas, mais uma vez, porém, o princípio da igualdade não se concretizou! E a interdição não escrita da inclusão de judeus nas hierarquias civis e militares manteve-se. (VITAL: p 176-177)

Na Grã-Bretanha, a classe política uma visão tão cínica dos judeus. A pequena dimensão da comunidade judaica impediu o aparecimento de algo que pudesse ser identificado com a Questão Judaica. Direitos políticos há muito que tinham sido concedidos aos Judeus. Questão fraturante só mesmo a do juramento para a *House of Commons*. A proposta para mudar as regras do juramento foi apresentada pelo Primeiro-ministro Russell, em 1847: «*é urgente remover todos os impedimentos que atualmente existem afetando os súbditos de Sua Majestade de religião judaica, dando-lhes as exceções que também são concedidas aos súbditos que professam a religião católica romana*» (RUSSELL apud VITAL: p 178) Mas foi um falso debate porque o princípio da admissão dos judeus a importantes cargos no Estado já há muito que tinha sido estabelecido. Neste sentido, a divisão revelada pelo debate foi sobretudo entre aqueles cuja concepção de estado era tradicionalista e conservadora e aqueles cuja visão era liberal, secular, progressiva e livre-pensadora. As coisas em Inglaterra foram bem diferentes do continente pela razão de que no continente estava tudo muito mais condicionado pelo ânimo antissemita. Veja-se o exemplo de Lord Ashley,⁷⁰ no que classificariamos de atitude filosemita: «*os judeus eram um povo de intelecto poderoso, mentes cultivadas, hábitos de estudo que derrotariam o mais infatigável alemão; os seus trabalhos formaram a base de tudo o que fora feito desde os doutores da Igreja; os judeus representam nos nossos dias, em proporção com os seus números, uma lista farta de homens de génio; música, poesia, medicina, astronomia ocuparam a sua atenção; eles descartaram muitas das suas doutrinas extravagantes e antissociais; os seus ódios e as suas suspeitas foram ultrapassados e eles exibem um grande desejo de reentrar na grande família da humanidade.*» (ASHLEY apud VITAL: p 178) Gladstone confirmou a alta opinião de Ashley dos judeus: «*excluir os judeus de privilégios que eles têm boas razões para reclamar era abrir uma guerra, desnecessária, como se a presença de alguns judeus na Casa dos Comuns pudesse ter algum efeito na condução dos negócios do reino.*» Em 1871 os últimos impedimentos para acesso dos judeus a cargos públicos desapareceram na Inglaterra. (VITAL: p 178-179)

Mas isto não foi – no processo de emancipação dos judeus - o que mais precipitou as violentas reações da opinião pública. Foi o contínuo espetáculo dos judeus interagindo livremente entre si, penetrando nos locais de negócio e no mundo das letras, propondo-se como candidatos para cargos oficiais e reclamando igualdade de estatuto e oportunidades que excitaram comentários e deixaram um rasto de desgosto e um sentimento de afronta. Mais perturbadora era a capacidade dos judeus se adaptarem a padrões de linguagem, roupa e cultura - que enfurecia aqueles que lhes negariam acesso à arena social e económica. Seriam os homens de ideias, não os homens do poder, ainda menos os enraivecidos mas passivos observadores da cena, quem daria voz a esta comum irritação. (VITAL: p 182)

⁶⁹ Em 1847, Bismarck manifestou a sua oposição no *landtag* relativamente a um projeto de lei visando casamentos mistos entre judeus e cristãos. Em privado, contudo, considerou que os judeus não tinham casa, eram nómadas, mas que também eram europeus e cosmopolitas; que entre eles havia pessoas honestas e que tinham virtudes de respeito pelos pais, fidelidade marital e caridade; que eram diligentes, frugais, sóbrios, empreendedores, abstêmios... O que era preciso era torná-los inócuos através do casamento. Os resultados seriam bons. Os numerosos casamentos entre baronesas alemãs e talentosos e ricos judeus serviam de exemplo. Mas, melhor, seriam os casamentos entre «*garanhões alemães*» e boas «*éguas judias*»; o dinheiro devia circular; «*não há coisa pior que uma má raça.*» (VITAL: p 176-177)

⁷⁰ Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1801-1885), foi um político, filantropo e reformador social inglês. Em https://en.wikipedia.org/wiki/Anthony_Ashley-Cooper,_7th_Earl_of_Shafesbury Consultada em 23/10/2015.

B. Os intelectuais. Os que no fim do século XVIII tinham tratado da emancipação judaica tinham-no feito de acordo com determinados princípios: eficácia de governo, justiça natural, uma certa visão da condição humana, a crença na engenharia social e a firme convicção que as singularidades e excentricidades sociais que estavam no caminho da refundação social tinham que ser afastadas. Mas, verdadeiramente, não havia grande interesse em olhar para a Questão Judaica. A visão da maior parte dos intelectuais da Europa Central desta época era paternalista e condescendente, mais do que simpática! E tendia a ser desdenhosa da cultura e do *ethos* judaico. Chegavam a ser hostis - Goethe⁷¹ entre eles. Viam os judeus partindo de estereótipos: uma raça de vulgares comerciantes sem escrúpulos e emprestadores de dinheiro/usurários. Os judeus da antiguidade impressionavam Goethe; os seus contemporâneos não! Pensava de qualquer modo que se os judeus podiam ser suprimidos, não podiam ser facilmente aniquilados – uma vez que eram parecidos com os alemães - e que, uma vez feitas, as concessões que se tinham feito seriam difíceis de remover. (VITAL: p 183)

Também a visão de Kant⁷² sobre os «*palestinianos que vivem entre nós*» era áspera: segundo ele, eram inclinados à usura e à fraude e a outras atividades improdutivas e nefastas; uma nação de aldrabões, a maior parte da qual não procura honras civis e que se mantém junta por uma velha superstição reconhecida pelo estado; tentam intrujar as pessoas no meio das quais procuram proteção e enganam os outros. Mas não parece que Kant tenha pensado que houvesse algo irremediavelmente errado com os judeus. E, crendo na igualdade e na irrelevância das diferenças de religião e nos deveres dos homens uns com os outros, não via razão para se opor à garantia dos direitos civis e igualdade perante a lei. Achava que a adoção do cristianismo era um bom caminho, tal como uma limpeza do ritual judeu. (VITAL: p 184)

Hegel⁷³ interessou-se primeiramente no melhoramento moral dos judeus. Liberdade e moral estavam connexionadas e interdependentes, certamente também no caso dos judeus. Eles tinham de se tornar valiosos dentro da sociedade europeia na qual se tinham fixado. Prover à emancipação judaica seria desafiá-los a uma melhoria moral e social. A sua emancipação ficaria condicionada a esse progresso. Hegel adotou um tom mais paternalista do que crítico.

Christian Wilhelm Dohm.⁷⁴ (historiador alemão; em 1781 escreveu *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden*, uma obra sobre a emancipação judaica.) Segundo Dohm, os Judeus eram corruptos, mais corruptos que as outras nações; eram estrangeiros; a sua origem era a Ásia; não se lhes poderia conceder plena cidadania prussiana ou admiti-los na função pública a qualquer custo; nem seria do seu interesse serem autorizados a isso. O espírito comercial que caracterizava a maior parte dos Judeus era do género de só poder ser quebrado com trabalho físico duro, mais do que com trabalho sedentário, como funcionário público; mas a ideia de os fixar à terra era dúbia; havia poucas terras incultas; os Judeus não estavam habituados ao trabalho interminável e duro que a lavoura exige; as suas mentes eram muito inquietas e falta-lhes a necessária força física. E como iria o Judeu alimentar os seus empregados se não lhe é permitido dar-lhes porco? Os judeus eram corruptos mas não eram completamente corruptos. Se o amor exagerado da sua nação por toda a espécie de lucro, usura e práticas ilícitas competia incessantemente com as melhores características do carácter judeu,

⁷¹ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi um escritor e pensador alemão. Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Juntamente com Friedrich Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão *Sturm und Drang*. De sua vasta produção fazem parte: romances, peças de teatro, poemas, escritos autobiográficos, reflexões teóricas nas áreas de arte, literatura e ciências naturais. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Johann_Wolfgang_von_Goethe Consultada a 8 de Novembro de 2015

⁷² Immanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo prussiano, geralmente considerado como o último grande filósofo da era moderna. Nascido de uma modesta família de artesãos, em 1770 foi nomeado professor catedrático da Universidade de Königsberg, cidade da qual nunca saiu, levando uma vida monotona pontual e só dedicada aos estudos filosóficos. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant Consultada a 8 de Novembro de 2015

⁷³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um filósofo alemão. É unanimemente considerado um dos mais importantes e influentes filósofos da história. Pode ser incluído naquilo que se chamou de Idealismo Alemão. Apesar de ser notavelmente crítica em relação ao Iluminismo, a filosofia hegeliana é tida por muitos como a "filosofia da modernidade por excelência" (Habermas). Hegel influenciou um grande número de autores (Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx, Dilthey, Dewey, Hans Küng). Era fascinado pelas obras de Spinoza, Kant e Rousseau, assim como pela Revolução Francesa. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel Consultada a 8 de Novembro de 2015

⁷⁴ Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820) foi um historiador alemão. Em 1781 escreveu *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden*, uma obra em dois volumes sobre a emancipação judaica. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Christian_Wilhelm_von_Dohm Consultada a 8 de Novembro de 2015

estas faltas foram alimentadas pelos princípios da religião judaica, a sofística dos seus rabis e a opressão cristã. (VITAL: p 184-185)

C. Tensões antissemitas na sociedade inglesa. Em 1847, na Inglaterra, a imagem popular do judeu ainda era esta: roupas velhas, alfaiate, usurário, ladrão ocasional, nariz de papagaio, barrigudo, obsequioso, sebento, estrangeiro, absurdo. Embora os cartistas⁷⁵ fossem favoráveis à emancipação judaica, como questão de princípio, no geral eles juntavam os judeus aos outros inimigos parasitas e opressores da classe trabalhadora. Um anônimo escreveu no *Poor Man's Guardian* (16 Março 1833) «*não vivemos numa terra cristã; vivemos numa terra de judeus, usurários, vigaristas, saqueadores, carrascos, advogados, vampiros e homens de estado.*» (VITAL: p 186) **William Cobbet** (1763-1835, soldado, viajante, jornalista, agricultor, membro do parlamento). De início, lutou por dissolver os impedimentos judaicos em termos ásperos «*judeu sempre foi sinónimo de vigarista e malandro; isto nunca sucedeu com outra raça; Rothschild casou com a própria sobrinha*» Mais tarde, radical e xenófobo, denunciou os judeus como assassinos de Cristo e blasfemadores do evangelho...Mas também lhes chamou parasitas já que personificavam o novo mundo urbano e financeiro. Descreveu uma Inglaterra para a qual os judeus não contribuíram nada. À queixa feita no parlamento (para remover os impedimentos judaicos) de que os judeus eram os mais industriais dos súbditos britânicos, Cobbett respondeu desafiando qualquer um «*a apontar um judeu que tivesse alguma vez cavado a terra, que tivesse usado um arado ou que tivesse feito o seu próprio casaco ou os seus sapatos ou mesmo que tivesse feito qualquer coisa à exceção de tirar todo o dinheiro que pudesse dos bolsos das pessoas; em qualquer situação, eles estavam no lado da opressão, apoiando a tirania, inimigos amargos dos direitos, liberdades e garantias do povo (...) é no meio das dívidas e da miséria que eles prosperam e ficam gordos nos tempos de pestilência, instrumentos nas mãos dos tiranos para saquear os súbditos (...) os inimigos de todos os cristãos*» (COBBETT apud VITAL: p 186-187) Cobbett tem algo em comum com escritores de outras classes, **Dickens** entre eles, cujo retrato do judeu Fagin como um monstro criminoso permanece um bom exemplo de todos os estereótipos da época «*à frente deles, com uma forquilha na mão estava um velho judeu atrofiado, cujo aspeto de vilão e a cara repulsiva estavam obscurecidos por uma quantidade de cabelo vermelho emaranhado. Estava vestido com uma flanela gordurosa...*» (*Oliver Twist*, 1838, apud VITAL: p 187). Nas novelas de **Anthony Trollope**, contudo, o judeu não é apenas um estrangeiro e um porco. Na novela *The Landleaguers* o mestre musical judeu Mahomet Moss apresenta características comuns às da sua gente: profissionalmente metódico e indispensável...mas, oleoso! **Trollope** reflete a imagem do judeu tal como ela aparece junto das classes mais elevadas: o judeu como estrangeiro, tudo menos socialmente aceitável e oleoso. Em *The way We live now*, os judeus são símbolos inequívocos do que é mau e intolerável num mundo em que a honra e decência se perderam, em que o apetite pelo ganho material é tudo e em que a sociedade está totalmente corrompida. Todos os clichés estão lá. O judeu homem de negócios «gordo, oleoso». Mas é como corruptores de uma sociedade já disponível para ser corrompida que eles lá estão. A sua função má é inseparável das suas origens estrangeiras. (VITAL: p 186 a 189)

D. Tensões antissemitas na sociedade alemã. Foi a inclusão da matéria judaica na agenda pública alemã que começou a enervar os Judeus. Asserções perentórias não suportadas, factos isolados, meias verdades e muita ficção começaram a ser reunidas no âmbito de uma rubrica geral – a Questão Judaica – para a discussão da qual foram convocadas a história, a filosofia, a sociologia, a religião, a ética, a lei e até a estética.

Bruno Bauer⁷⁶ (1809-1882, académico, ateu, especialista em religiões comparadas) publica em 1843 *A Questão Judaica*. O judaísmo era o mais baixo estágio de um longo processo de desenvolvimento religioso que culminara no

⁷⁵ O **cartismo** caracteriza-se como um movimento social inglês que se iniciou na década de 30 do século XIX. Inicialmente fundou-se na luta pela inclusão política da classe operária. Em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Cartismo> Consultada em 25 de Outubro de 2015

⁷⁶ **Bruno Bauer** (1809-1882) foi um filósofo, teólogo e historiador alemão. Bauer investigou as fontes do Novo Testamento e concluiu que o Cristianismo primitivo foi tributário do estoicismo - mais que do judaísmo. A partir de 1840, Bauer iniciou uma série de trabalhos defendendo a tese de que Jesus foi um mito estabelecido

cristianismo. No judaísmo, Deus estava bem para além do homem, enquanto no cristianismo o homem elevava-se a si mesmo ao nível de Deus. O cristianismo era a expressão religiosa da emancipação do homem; entre os judeus ela não tivera lugar; nem se perspectivava, sequer. Os judeus continuavam a agir em total subjugação a um poder externo. As regras pelas quais eles regiam as suas vidas eram arbitrárias. No esquema judeu tudo estava ao serviço da religião. Na origem do judaísmo estava um corpo de leis imodificável; a verdadeira essência da vida dos judeus era o imobilismo. Mas o imobilismo era incompatível com a liberdade; os judeus já tinham pago bem a sua teimosia em se recusarem a acompanhar o tempo; eram eles próprios que tinham de se responsabilizar pela opressão que haviam imposto a si mesmos. O ponto era este: a demanda do povo judaico pela sua emancipação era deslocada; o seu desejo de emancipação era perverso e contraditório já que eles eram um povo a-histórico; não estavam envolvidos na corrente da história. Derivava daí que não devia haver qualquer questão sobre a sua integração na sociedade, em razão da sua autoimposta segregação. Se eles realmente desejavam ser integrados, eles é que tinham de fazer o sacrifício apropriado e as concessões necessárias. Eles tinham que escolher entre o seu judaísmo e a sua humanidade *«a história quer desenvolvimento, criação, progresso e transformação; os judeus lutando contra a lei da história, querem ficar na mesma, perpetuamente»* Se grandes pressões tinham sido feitas contra eles no passado era porque eles tinham sido os primeiros a pressionar a roda da história. (VITAL: p 190-191)

Dentro do feroz espírito antijudaico do ateu alemão **Johann Christian Edelman** (1698-1767), **Bauer** viu no judaísmo a origem de muito do que estava errado com o cristianismo. Os judeus eram um povo ignorante e prejudicial. Mesmo a sua conversão completa para o cristianismo falharia; não seria mais do que a substituição de uma filiação num grupo especial pela filiação noutra, o abandono de um grupo de privilégios e sua substituição por outros. Quanto à questão judaica, o ponto crucial era a vontade dos judeus de desistir da sua reivindicação, da sua crença, do seu papel especial no mundo, da sua guerra contra a humanidade, guerra na qual residia a verdadeira realização do judaísmo. *«Todas as garantias, mesmo sinceras, dadas pelos mais iluminados dos judeus, de que eles não pensam na sua gente como uma nacionalidade independente são ilusórias. Quem quer ser um judeu não pode ir contra a sua natureza, a sua exclusividade, a ideia de destino especial, o comando autocrático, a quimera de um privilégio especial.»* (BAUER apud VITAL: p 192-193) Para **Bauer**, os Judeus estavam no grau inferior da hierarquia das religiões; estavam fora da história. A ênfase na exclusividade e imobilismo judeus foi sagaz – sobretudo o estigma, o anátema de que eles não tinham vontade ou eram incapazes de colocar em causa as suas origens... Aplicado aos mais tradicionalistas, era verdade. Aplicado àqueles a quem as críticas de Bauer eram dirigidas, nomeadamente os que procuravam ativamente a integração social, política e cultural na sociedade alemã, a esses o panfleto de Bauer feriu-os, causou-lhes dor, preocupação e incerteza. Mas o mais importante foi o ferrão demonológico no final do seu ensaio pretensamente historiográfico-filosófico-teológico-antropológico. O verdadeiro ponto, a verdadeira questão judaica não era a emancipação. Em teoria o judeu devia ficar sem direitos políticos. Na verdade ele tinha imenso poder; se a sua influência política era cerceada em pequenas matérias, nas grandes ele podia exhibir o seu poder. *«Os judeus de Viena, que não são mais do que tolerados, decidem, pelo seu poder financeiro, o destino da Europa inteira; o judeu que pode não ter direitos no mais pequeno dos estados alemães, determina o destino da Europa.»* (BAUER apud VITAL: p 192-193) A originalidade e importância de **Bauer** como modelo reside aqui: que a tese da emancipação era desnecessária e sem valor; que podia não acontecer; que não seria benéfica para a sociedade caso se verificasse; e que não seria benéfica para os próprios judeus já que era incompatível com a essência do judaísmo. Mas o impacto das suas ideias reside sobretudo no facto de antecipar o que viria a ser a característica central da perspectiva antijudaica nas suas variações modernas – colocar a questão em termos coletivos. Era completamente eliminado da

no século II, a partir da fusão de elementos das teologias judaica, grega e romana, dizendo que as verdadeiras forças originárias do cristianismo teriam sido Sêneca e os gnósticos. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Bruno_Bauer Consultada em 25 de Outubro de 2015

discussão o indivíduo enquanto agente livre e membro independente da sociedade. As habituais distinções entre os bons e maus judeus, os úteis e os inúteis, os produtivos e os parasitas, tornaram-se irrelevantes. Eram os judeus como um coletivo e o judaísmo como o *ethos* desse coletivo que interessava porque eram eles que determinavam as características, motivos, funções e relações das quais nenhum judeu alguma vez se conseguiria libertar por muito que o desejasse. (VITAL: p 192-193)

O traço fundamental do ensaio de **Bauer** era secular. O problema real, as verdadeiras objeções e reservas à presença dos judeus na sociedade alemã e à sua emancipação legal e política não poderiam ser ultrapassadas com a sua conversão religiosa. Não era o caráter cristão da sociedade que precisava de ser protegido de uma injustificável penetração de não crentes. Era toda a sociedade que precisava de ser protegida dessa entrada, desse prejuízo, dessa lesão. E, de facto, enquanto as objeções religiosas à entrada de judeus na sociedade nunca foram muito fortes, foi esta aproximação social que acabou por reunir várias vozes de vários quadrantes. O balanço entre considerações religiosas e considerações seculares e sociais podia variar de país para país... mas nos países onde a mundividência secular começava a ser mais forte, aí a base para os barbarismos que vieram a seguir foi maior. Em 1882, o obituário de **Bauer** chamava-lhe o verdadeiro pai do antissemitismo já que o seu ensaio - *Die Judenfrage* - continha tudo o que era acintoso para os judeus e se veio a desenvolver na Alemanha. (VITAL: p 194-195)

O maior crítico de Bauer foi **Marx**⁷⁷: Bauer estava certo ao identificar os judeus como uma ameaça para a sociedade; mas ele tinha interpretado mal a natureza do mal e não tinha alcançado o essencial. Não eram os «*judeus do sabbath*» que tinham de ser vigiados mas sim os judeus do nosso tempo. Não era por motivos religiosos ou filosóficos que a sua emancipação estava em cima da mesa, mas sim por razões que tinham que ver com a organização económica e social da sociedade. Qual a natureza da religião dos judeus? Uma religião de egoísmo, não de altruísmo; visava necessidades materiais, não espirituais. O que adoravam os judeus? A usura. Assim que a sociedade abolisse a usura, a religião judaica e os próprios judeus redundariam numa impossibilidade. «*O dinheiro é o Deus de Israel, ao lado do qual mais nenhum Deus pode estar. O dinheiro degrada todos os deuses da humanidade e transforma-os em mercadorias. O dinheiro é a essência da vida e do trabalho do homem o qual se alienou por causa dele. Este monstro rege-o e ele adora-o. O Deus dos judeus foi secularizado. A letra de câmbio é o verdadeiro Deus dos judeus. A lei dos judeus é apenas uma caricatura religiosa de moralidade, mas fornece os ritos formais no qual o mundo veste as suas transações.*» (MARX apud VITAL: p 194) Os valores judaicos fundiram-se com os da sociedade burguesa. «*Os judeus atingem o seu pico com a perfeição da sociedade burguesa (...) a sociedade burguesa atinge a perfeição apenas no mundo cristão. O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é a aplicação prática do cristianismo. Mas esta aplicação podia tornar-se universal apenas depois de o cristianismo se ter aperfeiçoado como religião da autoalienação do homem de si próprio.*» (MARX apud VITAL: p 195) Dai Marx concluía que não eram os judeus que tinham necessidade de se emancipar da sociedade, mas sim a sociedade que precisava de se emancipar do judaísmo. A violência da linguagem de Marx é evidente.⁷⁸ (VITAL: p 194-195)

⁷⁷ **Karl Marx** (1818-1883) foi um intelectual e revolucionário alemão (economista, filósofo, historiador, teórico político e jornalista), fundador da doutrina comunista moderna. Marx foi o terceiro de nove filhos de uma família de origem judaica da classe média prussiana. Sua mãe, Henriette Pressburg, era judia holandesa e seu pai, Herschel Marx, um advogado. Herschel descendia de uma família de rabinos, mas converteu-se ao cristianismo luterano em função das restrições impostas à presença de membros de etnia judaica no serviço público na Prússia, quando Marx ainda tinha seis anos. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx Consultada em 25 de Outubro de 2015

⁷⁸ "Sobre a Questão Judaica" ("Zur Judenfrage") é um ensaio de Marx escrito no outono de 1843. É uma das primeiras tentativas de Marx de lidar com categorias e conceitos mais tarde chamados de Materialismo histórico. Tem-se argumentado que a obra contém manifestações de antissemitismo. O ensaio critica dois estudos sobre a tentativa dos judeus de conseguir emancipação política na Prússia da autoria de Bruno Bauer. Bauer argumentou que os judeus somente poderiam atingir a emancipação política se renunciassem à sua consciência religiosa particular, uma vez que a emancipação política requer um estado secular que ele assume não deixar muito "espaço" para identidades sociais como a religião. De acordo com Bauer, as demandas religiosas são incompatíveis com a ideia de "Direitos do Homem." A emancipação política verdadeira, para Bauer, requer a abolição da religião. Marx usa o ensaio de Bauer como uma oportunidade para a sua própria análise dos direitos liberais. Marx argumenta que Bauer está equivocado na sua suposição de que num "estado secular" a religião não iria desempenhar um papel proeminente na vida social, e, como exemplo refere a persistência da religião nos Estados Unidos, que, ao contrário da Prússia, não tinha religião de estado. Na análise de Marx, o "estado secular" não está em oposição à religião; na verdade pressupõe-na. A remoção das qualificações dos cidadãos relacionadas à religião ou à propriedade não significava a abolição da religião ou da propriedade, apenas introduzia uma nova forma de ver o cidadão desconexo dessas coisas. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Sobre_a_Questão_Judaica Consultada em 25 de Outubro de 2015

Ainda a propósito de Marx, mas agora relativamente às suas origens judaicas, é bastante interessante a opinião de **Mikhail Bakunine**, que pode ser entendida como um ressaibo pessoal relativamente a um celebrado oponente mas que também pode ser vista como uma opinião pessoal generalizável a toda a raça judaica: *«todos os nossos inimigos, todos estes cães rosnando contra nós são judeus. Marx, Liebknecht (...) pertencem todos ao mm instinto inquieto, cheio de esquemas, explorador de nacionalidade burguesa. Marx, o mais distinto, tem grande inteligência. Marx fez um grande serviço ao socialismo. Mas ao mesmo tempo tem que se dizer que é um cliente indesejado e desagradável, detestável, vão, irascível, invejoso, suscetível, manhoso e cheio de perfídia, um homem capaz de grandes vilanias e intrigas, como, diga-se, todos os judeus!»* (BAKUNINE apud VITAL: p 196-197) Eça muito provavelmente conhecia a ideologia de Bakunine. São do tempo de Cenáculo, os contactos que Antero de Quental e Batalha Reis terão estabelecido com alguns internacionalistas “da linha de Bakunine.” (Mónica, 2009: p 144)

F.K von Savigny (1779-1861), a maior autoridade académica no campo do direito na Alemanha do seu tempo foi o académico que mais se opôs à nomeação de Eduard Gans para uma cátedra na universidade de Berlim, mantendo as suas reservas mesmo depois de Gans ter jurado apostasia. Savigny achava que a conversão de Gans era moralmente desonesta. Mas a aversão de Savigny derivou principalmente da convicção de que os judeus, vistos como uma categoria socio-histórica – uma casta – não eram suscetíveis de se miscigenarem na sociedade alemã. Eram comparáveis aos *peregrini* na Roma Antiga, súbditos mas não cidadãos, e por isso sob especial jurisdição: *«os judeus são e vão continuar a ser estrangeiros para nós; é a sua natureza; e só uma infeliz confusão de noções políticas pode impedir-nos de reconhecer isto; mesmo que esta igualdade civil e política seja desejada de forma filantrópica ela apenas servirá para preservar a infeliz existência nacional dos judeus»* (SAVIGNY apud VITAL: p 197)

Por fim, ouçamos a opinião de Paul Pfitzer⁷⁹: *«os judeus são os agentes primários da decadência moral alemã, a doença interna, o ódio aos sacrifícios, o entusiasmo pelo sensual, o picante, o lascivo (...) eles estão na posse de grandes meios, graças ao seu diabólico instinto pelo metal precioso e a sua habilidade para criar ouro de papel. Mas o judeu vive na certeza de que pode apenas adquirir os meios, nunca a essência de outra raça (nacionalidade) que não a sua. E ele pode prosseguir a sua política de conquista, não através do ferro, que está apenas ao alcance dos verdadeiros homens, mas através do contrabando e das fraudes morais de todo o género. Para o judeu sem pátria, o amor pela pátria parece tolice. Diz-se que nos tempos sombrios os judeus envenenavam os poços e que depois eram vítimas da vingança popular. Essas mentiras tornaram-se verdade»* (PFITZER apud VITAL: p 198) Na Alemanha havia uma política de estado relação aos judeus bem como a promessa da total regularização do seu *status*. Todavia, o que tinha crescido era a discrepância entre o país legal e o país real!

E. Tensões antissemitas na sociedade francesa. Nem sob o Império nem sob a Segunda e Terceira Repúblicas, o princípio da cidadania plena concedido aos judeus franceses foi posto em causa. Mas, ironia! Foi lá que surgiram as mais perigosas formulações modernas da questão judaica!

Michelet (1798-1874: eminente historiador e filósofo francês), em 1842, após viagem a Frankfurt para pagar uma visita a Amschel Rothschild afirmou: *«sombrio negociador entre nações que falam a mesma linguagem: o ouro, compelindo-as a negociar entre si em melhores termos do que aqueles a que elas próprias chegariam (...) o Sr. Rothschild conhece a Europa príncipe a príncipe e as bolsas de valores corretor a corretor (...) só há uma coisa que eles não conseguem prever, e essa coisa é o sacrifício. Não lhes ocorre que em Paris há 10 mil homens prontos a morrer por uma ideia. Julho (a revolução) surpreendeu-os!»* (MICHELET apud VITAL: p 198) A sua visão dos judeus é melhor articulada na sua *Bíblia da Humanidade* (Paris, 1864), onde afirma que a humanidade está num contínuo processo de colocar a sua alma numa bíblia comum onde cada grande povo inscreve um versículo seu. As características inalteráveis dos

⁷⁹ Paul Pfitzer (1801-1867) foi um político, jornalista, jurista e filósofo alemão. Em https://de.wikipedia.org/wiki/Paul_Pfizer. Consultada em 8 de Novembro de 2015.

judeus são deitadas abaixo. «*O judeu sempre foi homem de paz, homem de negócios. O seu ideal não é o guerreiro, o trabalhador, o camponês. Pastor nómada, outrora, mais tarde reverteu a sua vida para vendedor ambulante, banqueiro, comerciante de artigos em segunda mão. Arte, indústria e agricultura estão condenadas aos seus olhos na forma de Tubalcaim. Os construtores são estigmatizados e vaiados por alcançarem nada mais que a oca empresa de Babel. O verdadeiro judeu, o patriarca, é o pastor especulador que sabe como melhorar o seu rebanho com cálculo cauteloso e inteligente. A grande e verdadeira glória dos judeus devem-na eles à sua miséria... nomeadamente àquela a que eles - vivendo isolados no meio dos outros povos - deram voz - uma voz penetrante e eterna - o suspiro do escravo*» (MICHELET apud VITAL: p 198) À medida que prossegue com a sua análise bíblica-histórica-antropológica, a repulsa de Michelet pelo judeu contemporâneo torna-se mais explícita «*Deus preferiu manifestar a sua glória entre o povo escolhido escolhendo o fraco em vez do forte, o mais pequeno ao maior, o júnior em vez do sénior. Ele preferiu José ao orgulhoso Judá; Jacob, delicado e macio como uma mulher, ao valente Ismael e ao forte Esau. Ele pôs David a matar o gigante Golias. Ele ama e por isso escolheu para si um só e pequeno povo. A humanidade foi rejeitada. O judeu cedo caiu na política do escravo. O judeu será favorecido pelos reis. Não há escravo melhor, mais dócil, mais inteligente.*» (MICHELET apud VITAL: p 199) Os Judeus, acrescenta ele, distinguem-se por terem posto a sua fé no ganho, no lucro e no dinheiro. Foram ensinados e acreditam profundamente que é na riqueza que a sua segurança reside, doutrina ancorada no Provérbios 18:11 «*A riqueza do homem rico é a sua cidade forte.*» «*Se os fenícios inventaram a escrita, os judeus inventaram a letra de câmbio.*» (VITAL: p 198-199)

Para Charles Fourier⁸⁰, de todos os recentes males do mundo, a emancipação dos judeus foi o mais vergonhoso. Eles não são uma nação civilizada, mas sim patriarcal. Eles acham qualquer velhacaria louvável desde que o enganado não seja um dos seus. Eles deram a si mesmos exclusividade no comércio, na usura, nas depravações comerciais. Em França, felizmente, eles não eram em grande número. De outra forma «*a França não seria mais do que uma vasta sinagoga.*» Fourier acreditava que o comércio era um mal. Era um método pelo qual os vendedores podiam enganar os compradores impunemente e o bem era sacrificado ao amor pelo lucro individual. Os judeus não eram mais do que a personificação do espírito comercial; eram incorrigivelmente desonestos. «*Eles vão reformar-se? Não, eles vão perverter a nossa moral sem alterar a deles. Os judeus, com a sua moral comercial, não serão a lepra e a perdição do corpo político? Deixem os judeus permanecer em França por um século e eles tornar-se-ão em França o que já são na Polónia tendo retirado o comércio e a indústria aos nacionais... Os judeus milionários vivem de batatas. Avarento, o judeu vai vender a menos 5% que o cristão e aumenta o seu lucro na mesma proporção. A ganância pode ser tão ruínosa como o desregramento. Os judeus politicamente são uma facção parasita que tende a invadir o comércio à custa dos nacionais dos estados sem se identificarem a si mesmos com nenhuma pátria*» (FOURIER apud VITAL: p 201) Um governo preocupado em assegurar a propriedade pública e privada tem obrigação de os travar; de os forçar a trabalho produtivo; de lhes vedar livre acesso à França bem como interdita-los a movimentarem-se livremente dentro dela; a dispersá-los; a mantê-los longe das zonas de fronteira para não se envolverem em contrabando. «*A longo prazo têm q ser removidos!*» (VITAL: p 200-201)

Pierre-Joseph Proudhon.⁸¹ Tal como Voltaire, Bauer, Michelet e outros, Proudhon não tinha quaisquer dúvidas que ligações profundas subsistiam entre os judeus da Antiguidade e os judeus dos seus dias e que isso era sinal daquilo que ele considerava facto evidente – que eles eram figuras centrais no mundo mau que o rodeava. Eles eram e sempre tinham sido uma «*raça insociável, obstinada e*

⁸⁰ François Marie Charles Fourier (1772-1837) foi um socialista francês da primeira metade do século XIX, um dos pais do cooperativismo. Foi também um crítico do capitalismo da sua época e um adversário da industrialização, da civilização urbana, do liberalismo e da família baseada no matrimónio e na monogamia. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Charles_Fourier Consultada em 8 de Novembro de 2015

⁸¹ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) foi um filósofo político francês. É considerado um dos mais influentes teóricos do anarquismo, sendo também o primeiro a autoproclamar-se anarquista, até então um termo considerado pejorativo entre os revolucionários. Foi ainda em vida chamado de socialista utópico por Marx, rótulo no qual jamais se reconheceu. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Pierre-Joseph_Proudhon Consultada em 8 de Novembro de 2015

infernal», os primeiros autores daquela horrível superstição chamada catolicismo (*Jésus et les origines du Christianisme*). Proudhon afirma que a mensagem religiosa veiculada pelos judeus era falsa e distorcida e que as suas reivindicações de originalidade religiosa e teológica eram de um género afim à maldade que eles consubstanciavam. **«É-se tentado a acreditar no povo judeu como sujeito de uma graça especial, uma iluminação, uma revelação. Examinado mais de perto, o fenómeno dissolve-se em nada»** Eles foram muito mais longe do que era esperado e, na sua obstinação messiânica, **«posicionaram-se inteiramente além dos limites da consciência humana. A carga trazida pelos judeus contra Cristo era inteiramente especiosa, prova do seu declínio, da sua má-fé, da sua inaptidão. Eles estavam acabados. O sucesso da missão de Paulo mostra-o»** (PROUDHON apud VITAL: p 202) À questão o que devia ser feito com esta nação de vagabundos que ele tanto detestava, cuja condição natural era viver dispersa e a parasitar os outros, Proudhon oferecia respostas contraditórias: **«o desejo de Voltaire de os mandar de volta para Jerusalém deve ser realizado»** Eles deviam ser expulsos de França. Devia-lhes ser recusado todo o emprego. As suas sinagogas deviam ser destruídas. E devia ser posto um fim à prática da sua religião. **«Havia boas razões para os cristãos lhes chamarem deícidas. O judeu é o inimigo da humanidade. A raça, ou bem que deve ser enviada para a Ásia, ou bem que deve ser exterminada. Pela espada, por amalgamação ou pela expulsão, o judeu deve desaparecer. Aquilo que as pessoas da Idade Média detestavam por instinto eu detesto por reflexão, irrevogavelmente. O ódio ao judeu, tal como ao inglês, deve ser um artigo da nossa fé.»** (PROUDHON apud VITAL: p 202-203)

Terá tido Eça contacto com todas estas formulações teóricas? É questão que se impõe embora a resposta seja incerta! Uma coisa é certa: Eça conhecia toda esta intelectualidade europeia, e conhecia-a desde os seus tempos de estudante em Coimbra: Michelet, Hegel, Vico, Proudhon, Hugo, Balzac, Goethe, Poe, Heine... **«creio que já Darwin»** como ele confessa no seu artigo “O Francesismo” (EÇA apud MÓNICA, 2009: p 33) De todos esta intelectualidade, é natural que conhecesse melhor a produção intelectual do socialista utópico Proudhon, o qual, a avaliar pelas linhas precedentes, constituiria um exemplo acabado do pensamento antissemita à época dominante.

F. Tensões antissemitas na sociedade portuguesa. Também na sociedade portuguesa alguns intelectuais assumiram posições alegadamente antissemitas, posições que contudo não tiveram maior repercussão do que a propocionada pela tiragem dos periódicos onde redigiam. Foi o caso de **Ramalho Ortigão** e das *Farpas*. É neste periódico que vamos encontrar a referência à passagem por Lisboa de um grande financeiro judeu, Isaac Camondo (1888?). Esse texto crítico levou João Medina a qualificar Ramalho de antissemita. Com efeito, nas palavras de Ramalho, Camondo é considerado como fazendo parte do governo supremo do “nosso século”, constituído pelos detentores do dinheiro. A maior parte das nações europeias estariam já presas nas mãos de Camondo e seus semelhantes (*grandes banqueiros judeus como Rothschild, Stieglitz ou Stern*). Ramalho estabelece depois uma conexão entre o que ele considera o primeiro comércio dos judeus (*os 30 dinheiros de Judas*) e esse governo dos grandes banqueiros. Pergunta depois se o imenso sofrimento de Cristo valeu a pena já que atualmente é Judas Escariotes quem governa a banca e age como senhor. **«Camondo não é um simples miserável vendedor de chinelos e chapéus como os da sua raça que por vezes assolam e contaminam a nossa via pública»** (alusão aos judeus que se tinham instalado em Portugal no século XIX e que eram na sua maioria pequenos comerciantes do Norte de África vendedores de frutos secos) **«ele é o judeu profético, o representante político da grande raça errante, ele é o semita triunfante, o Ahasvérus da lenda caminhando vitoriosamente e incessantemente entre a destruição e a ruína social, multiplicando os seus 5 dinheiros, cada vez que mete a mão na sua sacola»** (ORTIGÃO apud PARNES: p 130-134) Ortigão não omite no seu discurso múltiplas conotações antissemitas: os judeus, representantes por excelência do capital, são igualmente usurários, negociantes,

jogadores de lotaria, traficantes, burgueses, cúpidos e bajuladores. Ramalho acrescenta que os judeus contemporâneos são ainda colecionadores de arte, amantes de mulheres e ávidos de luxo. (PARNES: 130 a 134)⁸²

G. Conclusão. Ficámos assim com uma ideia eventualmente nova e inesperada! Que o antissemitismo do século XIX é fundamentalmente uma criação dos intelectuais, mais do que dos políticos. E que a argumentação a desfavor da raça judaica foi vasta e multitemática: religião, ocupação profissional, características intrínsecas à raça, nacionalidade, *volksgeist*, coletividade e coletivo... tudo serviu como fundamento/argumento do discurso antissemita e não apenas a vantagem económica alcançada pelos Judeus – tão criticada pelo ideólogos socialistas. Esta base de trabalho era essencial à nossa orientação metodológica. Só agora poderemos analisar e confrontar o discurso de Eça relativamente à Questão Judaica, que não aos Judeus, com a intelectualidade europeia do seu tempo e apontar os seus traços de alinhamento bem como as linhas dissonantes. Resta, porém, ainda o assentamento de uma outra base, de forma a podermos contextualizar o artigo O Israelismo – a situação e o estatuto dos Judeus nas Alemanha na segunda metade do século XIX. Posto isto, vamos seguir o nosso itinerário metodológico.

3_A Questão Judaica na Alemanha na 2.ª metade do século XIX

A. Estado, Nação, Povo, Raça. Durante a maior parte do século XIX, por muito que o pensamento *mainstream* nos círculos sociais, políticos e intelectuais da Europa Central e Ocidental fosse hostil aos judeus, em nenhum lado o Estado se apresentou como seu inimigo declarado. E se nenhum Estado da Europa Central/Ocidental era necessariamente amigo dos judeus, em nenhum deles os judeus tinham razão para desconfiar dele ou sequer para o temer [VITAL: p.248, 249]. Há, porém, outras *nuances* da questão que importa analisar.

As políticas de matriz iluminista ligadas à questão judaica, delineadas na sequência da Revolução Francesa por muitos estados europeus, tinham sido concebidas tendo em vista os interesses do Estado. Ora, passados os entusiasmos revolucionários, o maior problema da comunidade judaica passou a estar no facto de, à medida que a Europa caminhava para a 2.ª metade do século XIX, se assistir a uma contração ideológica do conceito de Estado em favor do conceito de Nação! A questão com que os judeus se confrontavam era, não se seriam autorizados a tornarem-se cidadãos do Estado, mas antes, se seriam aceites como membros da Nação. E em nenhum lado a questão foi colocada com mais premência do que na Alemanha, já que estreitamente ligada ao espírito com que fora feito o processo de unificação bem como à base ideológica sobre a qual o grande Estado alemão deveria assentar: um povo *eleito* concebido em termos exclusivistas e quase impenetráveis; uma estrutura na qual não haveria espaço para outros povos. [VITAL: p. 248/249] A ênfase era menos colocada no cultural e no intelectual, do que no étnico e no racial.⁸³

Que a questão judaica fosse percecionada nestes termos, até pelos mais reputados intelectuais, era provavelmente inevitável. Herder [1744-1803] escreveu em 1802: “*A raça judaica é e mantém-se na Europa um povo asiático, estranho à nossa região.*” Se eles pertenciam ou não ao Estado não era mais uma questão religiosa ou de crença. Jacob Friedrich Fries [1773-1843], professor de Filosofia em Iena [patrono da

⁸² Deste alegado antissemitismo de Ramalho Ortigão, resultou, em 1971, uma polémica entre João Medina e Fausto Lopo de Carvalho. Para o primeiro, Ramalho seria notoriamente antissemita; para o segundo, Ramalho seria um espírito verdadeiramente cristão e atual, considerando a atitude religiosa de Ramalho conforme às conclusões do Concílio Vaticano II. A única concessão de Lopo é a de que os ataques de Ramalho são dirigidos contra a plutocracia em geral e não especificamente contra os judeus. Já Medina considera que o ataque de Ramalho é consentâneo com o antissemitismo socialista, para além de encontrar no autor em causa linhas estreitas entre antissemitismo cristão e económico; logo, conclui, que não se pode ver no texto de Ramalho um simples antiplutocratismo de tipo socialista. Nesta sequência, Medina estabelece claras diferenças entre Ramalho e Eça, partindo do artigo “Israelismo”, que Medina considera uma das análises sociopolíticas mais inteligentes do autor. (PARNES: p 133-134)

⁸³ Bom exemplo deste pensamento exclusivista é o de Friedrich Ludwig Jahn [1778-1852], defensor do retorno às origens e às virtudes tradicionais do povo alemão e fundador da associação pangermanista *Burschenschaften* – com o escopo de celebrar a triunfante nação alemã. Em 1825 escrevia “*Os alemães são um excelente povo, de excecionais qualidades. Força, honestidade, verticalidade, equidade e pensamento sério foram durante séculos os ornamentos da nossa nacionalidade.*” Mas eram estas as qualidades que se poderiam perder se os alemães se miscigenassem com povos de género inferior. “*A nacionalidade é a verdadeira medida dos grandes povos. Enquanto a sua existência implica um Estado, a existência de um Estado não implica a da nacionalidade. Tal como há nozes vazias também há estados vazios e povos sem nacionalidade. Os animais híbridos são incapazes de se reproduzir; aos povos bastardos falta-lhes a força das nações. Aquele que se esforça por colocar os vários povos num único rebanho, cedo se arrisca a reinar sobre a escumalha mais desprezível da terra. O povo mais homogêneo é o melhor; o mais misturado, o que tem menos unidade.*” [Vital: p. 248/249]

Burschenschaften], fazia em 1814 um apelo patriótico-místico ao espírito dos Alemães: “*Eu não falo em louvor de uma paz universal, ou do amor pelo inimigo, mas falo em guerra, em resistência valente, em ódio pelo inimigo. O que é aquilo a que chamamos uma nação [volk]? Uma união espiritual de pessoas. O que dá unidade a um grupo de cidadãos? Não o solo ou as fronteiras mas a união do espírito [geistesvereinigung].*” Em 1816, sobre os judeus, dizia: “*Esta casta tem de ser exterminada pela raiz; desenvolver a situação cívica dos judeus significa exterminar os judeus.*” [FRIES apud VITAL: p. 250/251]

Sendo esta ferocidade de linguagem ainda excecional no início do século XIX, a tendência para reduzir questões de grande complexidade social e política a termos simplistas e de base nacional-conflitual foi ganhando rapidamente terreno, ligada à invasão da política europeia pelo *volksgeist* - pela nacionalidade enquanto credo apaixonado dos intelectuais (vide supra ponto 2 - Os intelectuais e a Questão Judaica).

B. 1848 – A Raça Judaica entre as outras raças europeias. 1848 assinalou uma mudança! À medida que os direitos das nações se põem na dianteira, os direitos dos homens tal como proclamados em 1789 perderam primazia. Quando o papa fugiu de Roma, as muralhas do gueto foram deitadas abaixo. Na Assembleia Nacional de Frankfurt, onde estava estabelecido que o gozo de direito cívicos não estava condicionado nem restringido por crenças religiosas, um grupo de judeus teve assento como membros eleitos. Após o regresso dos ex-governantes, a assembleia de Frankfurt foi fechada e as suas decisões anuladas. Impedimentos legais foram reimpostos aos judeus em todos os estados italianos. As muralhas do gueto de Roma foram reerguidas. Apesar disto tudo, quando a excitação de 1848 morreu, era difícil negar que um marco tinha sido estabelecido. Alguns passos em direção à emancipação dos judeus tinham sido dados. Em duas, três décadas a igualdade legal seria a regra na Europa Central e Ocidental. [VITAL: p. 252/253]

No âmago do problema que a “*primavera das nações*” apresentara aos judeus, estava que doravante os direitos de Nação passavam por cima de todos os outros. Desta forma, os Judeus como categoria histórica, étnica e religiosa distinta estavam inexoravelmente condenados. Pode argumentar-se que, tivessem querido os judeus estabelecer-se como uma nação entre as outras, a sua situação teria sido diferente. Mas a questão não se colocou na altura e nenhuma conclusão séria pode ser tirada no sentido de pensar que eles teriam tido sucesso. Esteve, aliás, longe, na 2.^a metade do século XIX, de serem admitidas aspirações sobre *status* nacional. Ainda menos por aqueles que já gozavam desse *status*. Poucos Alemães, Ingleses e Russos viam razões para dar aos Checos, Irlandeses e Ucrânianos o *status* que eles reivindicavam. Na mente daqueles que olhavam para si próprios como membros de grandes nações históricas, o seu destino devia ser claramente demarcado do das nações mais débeis. Verdade que continuaram a existir grandes impérios multinacionais. Mas nenhuma das concessões feitas em 1848 foi fatal para eles. A característica sociopolítica dominante dos homens de 1848 foi a oposição à complexidade imperial, étnica, linguística e cultural. Foi pela terrível simplicidade que vem da uniformidade do *ethos* que eles se bateram. [VITAL: p. 252, 253] Agora, o espaço para o anómalo ficava bastante diminuído. E isto aplicava-se aos judeus *a fortiori* independentemente de eles olharem para si próprios como uma nação.⁸⁴

O ónus, como nunca antes, pendia agora sobre os judeus para escolherem o seu caminho. Eles podiam aceitar a extrusão da política, muito embora ninguém pudesse dizer o que significaria isso na prática, exceto que seria cair numa espécie de limbo sociopolítico. Para os modernos a situação parecia apontar para uma identificação firme e exclusiva com uma qualquer nação emergente à qual eles estivessem presos por laços de linguagem, educação, cultura. O que estava em questão em 1848 era os direitos e a vida das nações. Mas a ideia do povo judeu como um entre eles, como uma nação política, era absolutamente remota e destinada a ser desmobilizada como ideia absurda. Uma nação política entendida em termos conspiratórios, ilícitos e ilegítimos, talvez. Uma nação entre as outras, não de todo.

⁸⁴ A Áustria dos Habsburgos, diferentemente da Rússia dos Romanov, nunca os reconheceu formalmente como Nação nem sequer uma *Nationalität* de 2.^a classe. Nem o hebreu nem o *yiddish* estavam entre as 8 línguas nacionais reconhecidas. [Vital: 252, 253]

Em suma, não havia nada na ascensão das nacionalidades, tal como condensada em 1848, que facilitasse o problema e os dilemas que o velho *ethos* do povo judeu apresentava. Pelo contrário, essa ascensão só serviu para levar os judeus mais longe no caminho do anacronismo, da incerteza e da incompatibilidade social e política com os seus vizinhos. Quanto mais rápido as outras nações da Europa – as nações liderantes, históricas – se dirigiam para a sua apoteose, mais claramente a Questão Judaica vinha para a ribalta e mais firme era a recusa por todo o lado de lhes dar uma qualquer versão do novo esquema. Quanto mais depressa as outras nações da Europa se consolidavam, mais depressa a posição do povo judeu se tornava precária. Uma clara diferença entre os judeus e qualquer um dos seus vizinhos residia no facto de os judeus não serem nem atuais nem potenciais competidores pelo poder do estado. Isso deveria ter facilitado a sua posição. Por outro lado, o facto de nenhum dos vizinhos dos Judeus precisar seriamente de os considerar rivais em termos político-territoriais ainda tornou a sua situação mais anómala. O efeito foi colocar a questão da existência nacional dos judeus em termos mais acutilantes do que alguma vez o tinha sido. Se eles eram uma categoria anómala em impérios multinacionais, estavam fadados a serem inteiramente inaceitáveis e incompreensíveis em Estados-nação! [Vital: p. 254, 255]

C. A situação dos Judeus na Alemanha na Segunda metade do século XIX: “Estrangeiros” e “Inseguros.” 1848, enquanto momento de crise das velhas classes dirigentes, foi o momento decisivo. Elas eram a estrutura na qual os Judeus tradicionalmente confiavam, elas eram as que invariavelmente exploravam e manipulavam os Judeus em vista dos seus propósitos; eram elas que tinham determinado a topografia administrativa através da qual os judeus tinham feito o seu caminho; e tinha sido com elas que os judeus tinham alcançado um *modus vivendi*, mesmo que doloroso e indigno. A questão era: com quem deviam os judeus procurar agora um *modus vivendi*? Qual o seu preço? Que *modus vivendi* era possível? Num mundo de povos a competirem haveria espaço livre para um que tradicionalmente, por força do hábito e das circunstâncias, se tinha absterido de competir? Mesmo a negociação de alianças tornou-se difícil pelo facto de a imagem do judeu projetada pelo novo modelo de *judaeophobia* ser contraditório...⁸⁵ O catálogo de defeitos do judeu era infundável, mas também era epistemologicamente necessário, já que o suporte de muitas das acusações apontadas não era em caso algum oferecido.

Impressionante foi também o levantamento de movimentos antissemitas nas décadas finais do século XIX e a bem-sucedida entrada destes movimentos no mundo da política. E se é verdade que eles nunca foram considerados inteiramente respeitáveis, por outro lado, a presença na arena política desde 1879 de um grupo bem identificado propagando ferozmente um credo antissemita fixou um marco relativamente á reversão do papel do Estado na vida dos judeus - de protetor a principal inimigo. Foi na Alemanha imperial que a tendência foi inicialmente mais pronunciada e mais perturbadora para a comunidade judaica. [VITAL: p. 256/257]

Nos estratos mais elevados da sociedade alemã não havia grande problema em aceitar os Judeus como iguais. Eles eram tolerados. Ainda assim permaneciam intrusos. O banqueiro **Gerson von Bleishroder** [1822-1893] foi atormentado ao longo de toda a sua vida por uma nunca correspondida sede de aceitação social. Bismarck, que ele serviu durante anos como conselheiro financeiro, nunca mencionou nas suas Memórias os tremendos serviços de Bleishroder. Já depois de ter sido elevado a nobre, um polícia fez este curioso relato: “O homem quase rebenta de orgulho; já não entretém os seus antigos amigos e mantem-se à parte deles; nos seus passeios, caminha do lado Oeste em vez do lado Este, onde a grande maioria dos caminhantes são judeus. Questionado sobre isso disse que o lado Este cheirava demasiado a alho.” [apud VITAL: p.257] **Walter Rathenau** [1867-1922], filho do fundador da AEG, ao contrário de Bleishroder, autoexaminava-se, nunca descurando a sua dignidade pessoal. Tanto se subtraía à comunidade judaica como

⁸⁵ Os Judeus ora eram subversivos da ordem social, ora eram seus pilares; ora eram ignorantes, ora podiam progredir em algumas áreas absurdas do conhecimento; ora eram perigosamente talentosos, ora não podiam ser ensinados; ora estavam prestes a “tomar” a cultura europeia, ora eram incapazes de a interiorizar e de a compreender; ora queriam inserir-se na sociedade, ora mantinham-se à parte; ora exploravam os seus fregueses vendendo caro, ora minavam o mercado vendendo barato; a torpeza e tacañez dos judeus eram ainda manifestas na insistência na letra da lei; a sua ruindade era evidente no talento em iludi-la... [VITAL: p. 256]

cuidadosamente se anunciava como seu membro. Via os Judeus como um povo assustado (*furchwolk*); a sua capacidade intelectual era um produto do medo, portanto algo de endêmico. Escreveu em *Hear, O Israel*: “Olhem para vocês ao espelho! Infelizmente nada pode ser feito sobre o facto de que todos vocês parecem assustados; que os vossos vícios individuais são atribuídos a todos; e que têm uma aparência do Este do mediterrâneo.” Eles deviam reconhecer que o seu físico não era nada atlético, os seus ombros eram estreitos, a sua forma redonda, e que isso determinava o miserável ponto de vista tirado deles pelas tribos do norte. O resultado lamentável era que “no nosso meio vive uma raça de homens estrangeira/isolada. Uma horda asiática nas planícies arenosas da Prússia. Eu sei que alguns de entre vós se sentem envergonhados por serem estrangeiros e meio-cidadãos nesta terra, desejando ardentemente escapar do gueto para o ar puro das florestas alemãs.” [VITAL: p.258/259] Anos mais tarde, em 1911, já Rathenau tinha fama de magnate industrial, escreveu: “Na juventude de qualquer judeu alemão há um momento doloroso que ele recordará toda a sua vida: quando se torna consciente pela primeira vez que entrou no mundo como um cidadão de segunda classe e que nenhum talento ou mérito alguma vez o libertará dessa situação.” No pós-guerra, Rathenau foi ministro dos negócios estrangeiros da República de Weimar mas não deixa de ser um choque descobrir um homem de tantos êxitos e com um sentimento germânico-patriótico tão genuíno ser assaltado pela insegurança e desespero de ser aceite como um igual pelos homens louros e de olhos azuis. Ele viu e sentiu as barreiras que teve de ultrapassar para alcançar o estatuto de *insider* que tanto ansiou, e com ele milhares de outros da classe média-alta judia/alemã. [VITAL: p. 260, 261] **Theodor Herzl** [1860-1904] não era um judeu alemão, mas foi um observador da situação na Alemanha. Foi o seu reconhecimento do desespero e da humilhante complexidade da condição social judaica que esteve na raiz da sua convicção que uma transformação radical do *status* dos judeus era necessário. **Hermann Steinthal** [1823-1899], professor da universidade de Berlim até à morte, sendo judeu, viu o estatuto de *full professor* ser-lhe negado. Orgulhava-se de ser conhecido como poeta alemão; sofria por ser apontado pelos antissemitas não como poeta alemão mas como semita. [VITAL: p. 262, 263]

Bleishroder, Rathenau, Herzl fazem um retrato daquilo com que todos os alemães judeus em algum momento das suas vidas tiveram de lidar: a questão de como se vestiam e apareciam em público; a linguagem e as frases empregadas; a exuberância da postura adotada.⁸⁶

Não era completamente impossível manter um pé nos dois mundos ou no limbo entre eles. Nem todos acharam as ambivalências das coisas judias face às alemãs como intoleráveis. O Natal, bem vistas as coisas, era considerado um festival nacional alemão à celebração do qual se juntavam não como Judeus mas como Alemães. A procura de uma postura social honrada manifestava-se na multiplicação de formas pelas quais as velhas crenças e práticas podiam ser legitimamente acomodadas às exigências da sua vida como cidadãos alemães. Isso seria muito encorajado e facilitado com a aprovação da lei de 1876 (*Austrittsgesetz*) que autorizou grupos com diferentes religiões a estabelecer comunidades próprias. A um nível mais privado, é interessante verificar a evolução de alguns indicadores sociais: os casamentos mistos aumentaram; os casamentos endogâmicos judeus na Alemanha caíram; o número de judeus alemães que apostataram manteve-se constante. Possível explicação para a estabilidade destes números reside no facto de haver menos insistência ao longo do tempo no batismo como condição de casamento misto, bem como no crescimento de visões secularizadas em todas as classes da população, especialmente entre as urbanas – a classe alemã judia. Seja qual for a forma como estes números sejam lidos, eles não podem ser avançados como prova de uma comunidade em paz consigo própria! [VITAL: p. 262, 263]

D. A visão *ex cathedra* da Questão Judaica na Alemanha. É evidente que este desassossego tinha muito que ver com o que não lhes podia ser oferecido. Os judeus eram regularmente e lembrados

⁸⁶ Interessante é também a perspectiva, anos mais tarde, de **Gershom Scholem**. [1897-1982] Chamou à sua família uma família típica da classe média, na qual a assimilação das coisas alemãs tinha progredido bastante. “Na nossa casa já só havia umas poucas relíquias judaicas, como o uso de expressões idiomáticas, que o meu pai evitava e nos proibia de usar, mas que a minha mãe empregava quando queria marcar um ponto. O *kiddush*, a oração hebraica do *sabbath*, ainda era cantada mas apenas meio compreendida. Por outro lado, o meu pai, uma ou duas vezes por ano, costumava fazer um discurso ao jantar elogiando a missão dos judeus, que segundo ele seria proclamar ao mundo o monoteísmo puro. [VITAL: p. 262, 263]

do que Rathenau chamara o *status* de cidadão de segunda classe. Eles poderiam ouvir isto de alguns demagogos antissemitas. Poderiam ouvir isto dos seus colegas e vizinhos. Mas iriam ouvi-lo também de homens com probidade e *status* académico, que não poderiam ser tão facilmente ignorados. Era preciso grande alheamento para não ouvir o que era articulado nessa época na universidade de Berlim enquanto visão do *establishment* político e académico alemão. Foi o caso de **Heinrich Von Treitschke** [1834-1896], historiador de renome, conservador, deputado e defensor de um nacionalismo auto congratulatório. Quando no fim da década de 70, **Von Treitschke** decidiu dar público apoio à petição antissemita de 1880, muito do que ele disse podia ser reduzido a noções por ele já delineadas nos seus trabalhos historiográficos: que a entrada dos judeus na vida pública alemã era da natureza de uma invasão (*einbruch*); que a organização de uma campanha antissemita não era mais do que uma reação natural dos alemães autênticos à presença ativa de um elemento estranho. [Vital: p. 262/263] Quando ele congratulou o povo alemão pela sua percepção instintiva do grave perigo que o confrontava, o impacto na respeitável e educada classe média alemã judaica foi de uma profunda consternação. O uso desinibido por **Von Treitschke** da sua cátedra para expender as suas ideias, impeliu um grupo de colegas seus liderados por **Theodor Mommsen** [1817-1903] a protestar. Mas da entrada de **Von Treitschke** na arena da opinião ao lado do partido antissemita e do brilho ocasional das suas *boutades* (v.g.: “os judeus são o nosso azar”) ficou uma impressão forte. A sua ênfase na tese de que a integração e aceitação completa dos judeus sempre fora e continuaria a ser condicionada pelo seu abandono dos elementos da sua identidade original não era nem original nem especialmente nova. O mesmo se pode dizer da ideia de que os judeus tinham falhado na angariação das condições que os podiam ter emancipado; e que provavelmente eram incapazes de o fazer. O que era novo era o poderoso empurrão que estas teses constituíam em virtude de terem sido proferidas *ex cathedra* por um académico de primeiro plano. E foi na mesma linguagem perentória que ele informou o público da sua maior conclusão: os judeus tinham confiscado o seu direito a ter uma voz nos assuntos nacionais do país.

A principal crítica de Mommsen a Treitschke foi que ele exigira aos judeus que eles se tornassem alemães. Mas “eles já o são, tanto quanto Treitschke ou eu próprio!”⁸⁷ Claro que havia diferenças entre os judeus alemães e os outros alemães. E claro que os judeus tinham os seus defeitos. O que os outros alemães não tinham o direito de fazer era removê-los das fileiras do povo germânico. A desigualdade entre alemães ocidentais e o sangue semita devia ser considerada de outra forma. Teria de haver uma mútua acomodação entre as tribos liderantes da formação da nacionalidade alemã. É certo que os judeus tinham estado ativos nesta direção: “A Providência percebeu melhor que o herr Stocker⁸⁸ que seria bom se uma pequena percentagem de Israel fosse adicionada ao metal alemão.” Era por isso vantajoso que o princípio da igualdade pudesse ser mantido. “Nós, alemães, devemos isso a nós próprios, e nesse sentido o atual comportamento dos judeus era irrelevante.” [Vital: p. 265] O que não podia ser feito, contudo, era protegê-los do sentimento de alienação e desigualdade que provinha das atitudes dos alemães cristãos. Claro que havia o perigo de uma guerra civil (*bürgerkrieg*). A verdade é que os judeus não estavam perante qualquer obrigação de fazerem a rotura. Estavam autorizados a reter as suas particularidades se fosse essa a sua escolha. Mas tinham que saber que se recusassem renunciar ao judaísmo e aceitar o cristianismo, teriam que acarretar com as consequências. Mommsen não deixou dúvidas a ninguém sobre o que para si constituiria a escolha certa. Os Judeus manterem o separatismo era um anacronismo. A admissão numa grande nação tinha o seu preço. Alguns judeus ficaram satisfeitos com a resposta de Mommsen. Mas apesar do espetáculo de um proeminente professor em disputa com um outro, o facto de tal debate ter tido lugar em 1880 e se ter mantido sob várias formas nos anos seguintes, só serviu para mostrar que a velha demanda por um acto de total abnegação cultural e histórica, longe de ter enfraquecido no curso

⁸⁷ In Yet another word about our jewry, *apud* Vital: p. 264, 265

⁸⁸ Adolf Stocker, pastor de Igreja Evangélica, padre da corte, orador, inimigo dos sociais-democratas, pensou formar um partido trabalhista cristão. Em 1879, na qualidade de capelão da corte, lançou uma ofensiva/ataque relativamente à intrusão dos judeus na vida alemã numa forma muito similar à de Treitschke.

do tempo, estava mais vivo e vigoroso do que nunca. Os dois professores tinham discordado sobre a legitimidade do antissemitismo. Mas ambos tinham expresso o que era a racionalidade subjacente à política imperial da Alemanha relativamente aos judeus, a política que os líderes do *reich* teriam articulado se tivessem tido necessidade de a justificar publicamente. Quanto à questão se era concebível reduzir os judeus ao seu velho *status* de inferioridade legal, ambos responderam que não! [Vital: p. 266, 267]

E. A petição de 1880. O que nenhum deles negou é que o antigo *status* estava de facto em questão. Mesmo as autoridades, quando essa questão lhes foi colocada, tiveram como resposta o mutismo. A Petição Anti-Semita de 1880 bateu no ponto em que ambos tinham tocado: o falhanço dos judeus na manutenção da sua obrigação contratual na qual a emancipação se tinha originalmente baseado. Aos judeus tinha sido dada a oportunidade de se tornarem alemães e eles não tinham aderido. Mas isto era demagogia. A verdadeira queixa dos autores da Petição era que os judeus eram incapazes de o fazer: incapazes de honrarem acordos, incapazes de se tornarem alemães decentes. Era necessário que o governo revogasse a igualdade legal que por erro lhes fora dada, parar a imigração de judeus para a Alemanha e restaurar algo parecido com o *status quo ante*. Submetida ao chanceler Bismarck, não teve resposta. Quando a petição foi debatida no parlamento prussiano, Bismarck preferiu não estar presente. Foi outro que respondeu: que o ministro de estado não tencionava proceder a uma mudança na legislação existente e que mantinha a igualdade de estatuto em matérias civis. Mas o espírito equívoco com o qual o governo abordou a matéria do estatuto dos judeus dificilmente podia ter sido maior. Aqueles que tinham procurado consolo de alguma espécie da parte do estado foram implicitamente informados que apenas podiam aceder a um pequeno alívio. [Vital: p. 266, 267]

F. O *status* judaico na Alemanha na Segunda metade do século XIX. Ninguém duvidava que os Judeus alemães possuíam liberdades com as quais os seus antepassados nem sequer sonhavam: liberdade de movimentos, liberdade para frequentar escolas e universidades, liberdade para ter uma profissão liberal, para entrar no jornalismo ou nas artes, para entrar no mundo da política e, sobretudo, liberdade económica. Eles também criaram estas oportunidades. Os vendedores ambulantes tinham desaparecido; a política de perseguição era coisa do passado. Os judeus alemães emergiram então como uma classe média urbana, bem-educada, aculturada e razoavelmente próspera de uma forma que respondia bem ao desafio lançado no fim do século XVIII - de que a sua liberdade seria condicionada face à sua utilidade e respeitabilidade enquanto cidadãos. Objeções a isto foram lançadas desde o início. Com o tempo, tornaram-se mais estridentes, já que a máquina estatal e as classes mais altas permaneceram fechadas a eles, rodeadas por um fosso que nenhum judeu, independentemente do quão aculturado estivesse e do quão politicamente leal fosse, estava autorizado a passar. [Vital: p. 268, 269]

A posição constitucional era clara. O princípio da igualdade religiosa para todos permanecia nos mesmos termos em que fora consagrado na Lei da Confederação da Alemanha do Norte -1869 -, adotada pelo império em 1871. Era a aplicação da lei pelo Estado que continuava a ser altamente desigual e restritiva. Os limites dentro dos quais os judeus poderiam participar no governo e administração do estado eram estreitos em todo o lado. Na Prússia, a aristocracia esforçou-se por preservar a sua chefia na máquina administrativa. O Ministério Público estava fechado aos judeus; nos níveis mais baixos do poder judicial tinha havido um relaxamento mínimo ao longo do tempo: na mudança do século, só três judeus tinham sido admitidos para o supremo tribunal e 10 para o Ministério Público. Professores universitários judeus eram muito raros. Mas não por falta de candidatos. Em 1909, os judeus eram 10% dos *privatdozenten*, o nível mais baixo da docência, mas só 7% dos professores assistentes e 2% de todos os professores. Havia áreas das quais eles eram completamente excluídos: língua alemã, literatura e filologia clássica. Muitos professores da mais alta distinção permaneceram professores sem agregação até ao fim das suas carreiras. **Paul Ehrlich** [1834-1915] só foi nomeado para *professorship* seis anos depois de ter sido agraciado com o prémio nobel. Professores

primários e do ensino secundário eram também raros: 12 em toda a Prússia nos anos finais do império. A ideia de confiar a educação das crianças alemãs a judeus era inaceitável. Não havia judeus de todo em toda a Administração prussiana e do *reich*; os níveis mais baixos – *polícia*, *guarda-fiscal* – estavam efetivamente fechados aos Judeus.⁸⁹ [Vital: p. 268, 269] A maior parte dos judeus alemães ia para o seu dia de trabalho com este pensamento amargo: o *status* atribuído pelos seus amos. Virtualmente, todos aceitavam que tinham um dever para com eles próprios, para com as suas famílias, para com os outros judeus, de forma a comportarem-se o melhor possível. O modelo *standard* alemão de justiça cívica, nomeadamente o de cidadão trabalhador, respeitador da lei, os judeus na Alemanha não tinham dificuldade em adoptar para si. Mas até aqueles nos quais a frustração decorrente da combinação do anti-semitismo oficial e tolerado com o oficial e público estatuto de segunda classe não se permitiam perder a confiança total no estado alemão. [Vital: p. 270, 271]

4_O discurso de Eça: antissemitismo ou filosemitismo?

Aqui chegados, feita a contextualização sócio-política da situação dos Judeus na Alemanha nos três primeiros quartéis do século XIX, coligida a opinião da intelectualidade europeia para o mesmo período juntamente com a visão *ex-cathedra*, estamos em condições de analisar de forma sustentada os dois textos que Eça escreveu para o jornal *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, um com o título *A perseguição dos Judeus* [7 de Janeiro de 1891], o outro com o título *Lord Beaconsfield* [23 e 24 de Agosto de 1891],⁹⁰ textos onde nos parece que Eça verte de forma sistemática o seu pensamento e expressa de modo definitivo, arguto e acutilante o seu posicionamento face à Questão Judaica, já que escritos num âmbito e com um objetivo bem diferentes daqueles que ele teria nos seus romances. Sobretudo no primeiro deles. O objetivo será então avaliar se Eça repete estereótipos, se as suas opiniões e análises encerram novidade, se a sua argumentação é ou não inovadora. Quanto ao primeiro texto de imprensa supra citado, *A perseguição dos judeus*,⁹¹ Eça relata e dá a sua opinião sobre as recentes perseguições antissemitas verificadas na Alemanha, no ano anterior - 1880 -, bem como na petição apresentada pelos antissemitas ao governo a pedir o fim da igualdade civil e na atitude deste na pessoa do chanceler Bismarck. Eça mostra-se bem informado. O texto é rico de informação e sobretudo de opinião. Com efeito, Eça não se coíbe de, a par da sua habitual ironia estética, expender um conjunto de ideias/análises que o colam à pelo de um analista político-social credenciado. Neste texto a posição de Eça é bastante mais crítica das perseguições e da atitude do governo do que favorável, pelo que nos parece que no cômputo geral, Eça revela um pensamento filosemita. Se não, vejamos.

Logo ao início, aludindo ao movimento antissemita recentemente desencadeado na Alemanha, Eça classifica-o de uma forma negativa: *“Este extraordinário movimento antijudaico, esta inacreditável ressurreição das cóleras piedosas do século XVI...”* (EÇA: p.105) Mas, logo de seguida, afirma que a situação é acompanhada com bastante interesse na Inglaterra pela razão de que lá também *«os judeus abundam, influindo na opinião pelos jornais que possuem (...), dominando o comércio pelas suas casas bancárias, e em certos momentos mesmo governando o Estado pelo grande homem da sua raça, o seu*

⁸⁹ Para o serviço diplomático, a regra teve duas exceções. Albert Goldschmidt-Rothschild só foi adido em Londres após enorme pressão do chanceler Bullow.

⁹⁰ QUEIRÓS, Eça de, “*A perseguição dos judeus*”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da *Gazeta de Notícias*), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 105-113; QUEIRÓS, Eça de, “*Lord Beaconsfield*”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da *Gazeta de Notícias*), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 137-154. As citações de Eça de Queirós que doravante se fizerem neste capítulo, reportam-se a esta edição.

⁹¹ LIVIA PARNES (2002) procedeu na sua tese a uma análise deste artigo. Segundo esta autora, Eça compara a atitude do governo alemão à do português do tempo de Manuel I e vê nos dois os responsáveis da marginalização e do isolamento dos judeus; diz também que Eça vê subjacente ao ódio contemporâneo ao judeu não um antissemitismo religioso, mas antes uma motivação económica, o que constituiria um antissemitismo moderno como o dos Maías; acrescenta que o artigo veicula teorias socialistas (Proudhon e Marx) já que Eça vê no antissemitismo alemão uma luta de classes. Termina a sua análise, afirmando que se a condenação do antissemitismo alemão é evidente no propósito de Eça, não é menos verdade que o autor prova uma certa antipatia pelos judeus, nomeadamente na reprovação que faz do judeu e do capitalismo. Mas ultrapassado esse obstáculo, Eça mostrar-se-á um defensor do dtos do homem. Isso será evidente na sua atitude relação caso Dreyfus (PARNES, 2002: P. 126 a 129)

profeta maior, o próprio Lord Beaconsfield». ⁹² (EÇA: p.105) Nesta afirmação aparentemente inocente, não pode deixar de ser vista, se não uma crítica ao controlo dos media, do capital e do poder político pelos Judeus, ao menos uma velada ironia em relação ao primeiro-ministro inglês da época, Lord Beaconsfield, de ascendência judaica. A partir daqui, e nas páginas seguintes, Eça é bastante crítico da atitude e do movimento antissemitas. Começa por se indignar com o facto de na Inglaterra, onde era cônsul, estes acontecimentos terem suscitado pouco brado, criticando a indiferença e o antissemitismo da imprensa britânica: *"Não vejo (...) que o que se está passando na Alemanha, apesar de exalar um odioso cheiro de auto-de-fé, provoque uma grande indignação da imprensa liberal de Londres: e já mesmo um jornal da autoridade do Spectator se vê forçado a atenuar, perante os protestos da colónia israelita, artigos em que descrevera os judeus como uma corporação isolada e egoísta, (...) trabalhando só no seu interesse, encerrando-se na força da sua tradição: e conservando simpatias e tendências manifestamente hostis às do Estado que os tolera."* (EÇA: p.105) Compara seguidamente este movimento antissemita às perseguições movidas contra os Judeus ao longo da história, sobretudo contra os cripto-judeus/cristãos-novos nos recuados tempos de D. Manuel, ficando bem evidente a sua ironia e a sua estupefação: *"Que em 1880, na sábia e tolerante Alemanha, depois de Hegel, de Kant e de Schopenhauer, (...) se recomece uma campanha contra o judeu, o matador de Jesus, como se o imperador Maximiliano estivesse ainda, do seu acampamento de Pádua, decretando a destruição da Lei Rabínica e ainda pregasse em Colónia o furioso Grão-de-Pimenta, geral dos dominicanos – é facto para ficar de boca aberta (...). Porque enfim, sob formas civilizadas e constitucionais (petições, panfletos), é realmente a uma perseguição de judeus que vamos assistir, das boas, das antigas, das Manuelinas, quando se deitavam à mesma fogueira os Livros do Rabino e o próprio Rabino, exterminando assim, com o mesmo feixe de lenha, a doutrina e o doutor."* (EÇA: p.106) Prossegue depois com a sua toada crítica e indignada referindo-se à atitude lacónica do governo alemão bem como à sua não condenação clara dos acontecimentos, e à grave possibilidade de ela ser entendido pelos alemães como um incentivo à continuação da campanha persecutória: *"Mas o mais extraordinário ainda é a atitude do governo alemão: interpelado a dar a opinião de Estado sobre este rancor obsoleto e repentino da Alemanha contra o judeu, o governo declara apenas, com lábio escasso e seco, "que não tenciona por ora alterar a legislação relativamente aos israelitas!" Não faltaria com efeito mais que ver os ministros do império decretando à D. Manuel a expulsão dos judeus, ou restringindo-lhes a liberdade civil até os isolar em vielas escusas, fechadas por correntes de ferro, como nas judiarias do Ghetto. Mas uma tal declaração não é menos ameaçadora. O Estado dá a entender apenas que a perseguição não há-de partir da sua iniciativa: não tem porém uma palavra para condenar este estranho movimento antissemitico (...). Deixa a colónia judaica em presença da irritação da grossa população germânica – e lava simplesmente as suas mãos ministeriais na bacia de Pôncio Pilatos. Não afirma sequer que há-de fazer respeitar as leis que protegem o judeu, cidadão do Império; tem apenas a vaga tenção de as não alterar por ora!"* (EÇA: p.106,107) A consequência deste mutismo, para Eça, é simples: sendo um povo disciplinado e obediente, os alemães, face à linguagem ambígua do governo, vão sentir-se legitimados na sua revolta: *"O resultado disto é que numa nação em que a sociedade conservadora forma como um largo batalhão, pensando o que lhe manda a "ordem do dia" e marchando em disciplina, à voz do coronel, cada bom alemão vai imediatamente concluir desta linguagem ambígua do governo que, se a corte, o estado-maior, o Sr. Bismarck, todo esse mundo venerado e obedecido não vêem o ódio ao judeu com entusiasmo, não deixam, todavia, de o aprovar em seus corações cristãos... E o novo movimento vai certamente receber, daqui, um impulso inesperado."* (EÇA: p.107) Quanto ao impulso que o movimento antissemita poderia receber, Eça, com a sua habitual ironia, dá-

⁹² De forma a contextualizar a situação na Inglaterra, Eça acrescenta esta informação: «Aqui, decerto, estamos longe de ver desencadear um ódio nacional, uma perseguição social contra os judeus; mas há suficientes sintomas de que o desenvolvimento firme deste estado israelita dentro do estado cristão começa a impacientar o Inglês.»

nos de imediato um bom exemplo: *“Já recebeu [impulso]. Apenas se soube a resposta do ministério, um bando de mancebos, em Leipzig, que se poderiam tomar por frades dominicanos, mas que eram apenas filósofos estudantes, andaram expulsando os judeus das cervejarias, arrancando-lhes assim o direito individual mais caro e mais sagrado ao alemão: o direito à cerveja.”* (EÇA: p. 107)

«*Mas donde provém este ódio ao Judeu?*» É a questão a que Eça se propõe responder. Terá ele uma motivação predominantemente religiosa? O intuito de «*vingar o sangue precioso de Jesus*»? Nas páginas seguintes, recorrendo a uma forte ironia quer ao nível estético quer estilístico, Eça consegue um efeito jocoso e pleno de humor. Mas a sua posição é clara. Não são motivações religiosas as que estão por detrás deste antissemitismo moderno. Aliás, para Eça, os alemães, sendo um povo “*jurídico*”, nunca hesitariam em condenar alguém que viesse colocar em causa todo um ordenamento jurídico, pelo que também eles teriam matado Jesus, não se vislumbrando assim legitimidade do governo alemão para vir com o argumento condenatório/expiatório dos judeus-assassinos de Cristo: *“Além disso, este movimento é organizado pela burguesia, e as classes conservadoras da Alemanha são muito jurídicas para não aprovarem, no segredo do seu pensamento, o suplício de Jesus. Dada uma sociedade antiga e próspera, com a sua religião oficial, a sua moral oficial, a sua literatura oficial, o seu sacerdócio, o seu regime de propriedade, a sua aristocracia e o seu comércio - que se há-de fazer a um inspirado, a um revolucionário, que aparece seguido de uma plebe tumultuosa, pregando a destruição dessas instituições consagradas, a fundação de uma nova ordem social sobre a ruína delas e, segundo a expressão legal, «excitando o ódio dos cidadãos contra o Governo»? Evidentemente puni-lo.”* (EÇA: p. 108) Acrescenta ainda que se Bismarck estivesse no lugar de Caifás teria feito o mesmo que o dito Caifás: *“E se Bismarck estivesse de toga, no Pretório, sobre a cadeira curul de Caifás, teria assinado a sentença fatal tão serenamente como o dito Caifás, certo que nesse momento salvava a sua pátria da anarquia. Os conservadores de Jerusalém foram lógicos e legais, como são hoje os de Berlim, de Sampetersburgo ou de Viena: no mundo antigo, como agora, havia os mesmos interesses santos a guardar. Que diabo! é indispensável que a sociedade se conserve nas suas largas bases tradicionais: e outrora, como hoje, a salvação da ordem é a justificação dos suplícios.”* (EÇA: p. 108) Mostrando estar bem informado sobre a situação na Alemanha, Eça refere-se seguidamente ao dinamizador do movimento – o reverendo Streker – mas, sobretudo, intui a grande razão por detrás deste antissemitismo: a inveja, a frustração do alemão, constantemente ultrapassado pelo judeu; em duas palavras – a prosperidade e a concorrência da colónia judaica: *“Ainda que o Pedro Eremita desta nova cruzada constitucional seja um sacerdote, (...) é evidente que ela não tira a sua força da paixão religiosa. As cinco chagas de Jesus nada têm que ver com estas petições que por toda a parte se assinam, pedindo ao Governo que não permita aos judeus adquirirem propriedades, que não sejam admitidos aos cargos públicos, e outras extravagâncias góticas! O motivo do furor antissemitico é simplesmente a crescente prosperidade da colónia judaica, colónia relativamente pequena, apenas composta de quatrocentos mil judeus; mas que pela sua atividade, a sua pertinácia, a sua disciplina, está fazendo uma concorrência triunfante à burguesia alemã. A alta finança e o pequeno comércio estão-lhe (...) nas mãos: é o judeu que empresta aos estados, é a ele que o pequeno proprietário hipoteca as terras. Nas profissões liberais absorve tudo: é ele o advogado com mais causas e o médico com mais clientela: se na mesma rua há dois tendeiros, um alemão e outro judeu, o filho da Germânia ao fim do ano está falido, o filho de Israel tem carruagem! Isto tornou-se mais frisante depois da guerra: e o bom alemão não pode tolerar este espetáculo do judeu engordando, enriquecendo, reluzindo, enquanto ele, carregado de louros, tem de emigrar para a América à busca de pão.”* (EÇA: p. 109-110) Na parte final do artigo, Eça reforça esta ideia, recorrendo à teoria da seleção das espécies de Darwin – a que tão recorrentemente se refere, quer na sua obra literária quer na sua correspondência – mas adaptando-a à luta entre judeus e alemães, afirmando explicitamente que nesta luta o alemão é o mais fraco e que é essa a razão do seu acinte: *“Tudo isto, no entanto, é a luta pela existência. O judeu é o mais forte, o judeu triunfa. O dever do alemão seria*

exercer o músculo, aguçar o intelecto, esforçar-se, puxar-se para a frente para ser, por seu turno, o mais forte. Não o faz: em lugar disso, volta-se miseravelmente, covardemente, para o Governo e peticiona, em grandes rolos de papel, que seja expulso o judeu dos direitos civis, porque o judeu é rico, e porque o judeu é forte.” (EÇA: p 111) Por fim, Eça não duvida que a perseguição aos judeus foi alvo de um aproveitamento político por parte de Bismarck, que assim canalizou para esse “bode expiatório” algum do descontentamento à época crescente; não se coíbe também de acusar o chanceler alemão de calculismo e maquiavelismo político, e de comparar esta cruzada antissemita aos *progroms* da época medieval, sendo que na sua origem as motivações seriam as mesmas: “*O Governo, esse esfrega as mãos, radiante. Os jornais ingleses não compreendem a atitude do sr. Bismarck aprovando tacitamente o movimento antijudaico. É fácil de perceber; é um rasgo de génio do chanceler. Ou, pelo menos, uma prova de que lê com proveito a história da Alemanha. (...) Na Meia-idade, todas as vezes que o excesso dos males públicos, a peste ou a fome, desesperava as populações; todas as vezes que o homem escravizado, esmagado e explorado mostrava sinais de revolta, a Igreja e o príncipe apressavam-se a dizer-lhe: «Bem vemos, tu sofres! Mas a culpa é tua. É que o judeu matou Nosso Senhor e tu ainda não castigaste suficientemente o judeu.»* A população então atirava-se aos judeus: degolava, assava, esquartejava, fazia-se uma grande orgia de suplicios; depois, saciada, a turba reentrava na treva da sua miséria a esperar a recompensa do Senhor. Isto nunca falhava. Sempre que a Igreja, que a feudalidade se sentia ameaçada por uma plebe desesperada da canga dolorosa – desviava o golpe de si e dirigia-o contra o judeu. Quando a besta popular mostrava sede de sangue – servia-se à canada sangue israelita. É justamente o que faz, em proporções civilizadas, o sr. Bismarck. (...) A Alemanha sofre e murmura: a prolongada crise comercial, as más colheitas, o excesso de impostos, o pesado serviço militar, a decadência industrial, tudo isto traz a classe média irritada. O povo, que sofre mais, tem ao menos a esperança socialista; mas os conservadores começam a ver que os seus males vêm dos seus ídolos (...) Para a acalmar e ocupar, o que mais serviria ao chanceler seria uma guerra, mas nem sempre se pode inventar uma guerra... Portanto, à falta de uma guerra, o príncipe de Bismarck distrai a atenção do alemão esfomeado – apontando-lhe para o judeu enriquecido. Não alude naturalmente à morte de Nosso Senhor Jesus Cristo. Mas fala nos milhões do judeu e no poder da sinagoga. E assim se explica a estranha e desastrosa declaração do Governo.” (EÇA: p 111-112)

Por outro lado, e no mesmo artigo, Eça é bastante crítico para com a nação judaica, atribuindo-lhe um conjunto de características e expendendo um conjunto de ideias que não ficariam muito longe dos pré-conceitos e estereótipos à época em voga. Isso é visível sobretudo em três parágrafos em que o autor confessa a sua compreensão pela irritação do alemão face ao judeu, elencando várias características negativas da nação judaica e não se coíbindo de expressar a sua concordância com elas. Começemos pela primeira: a ostentação: “*Mas se a riqueza do judeu o irrita, a ostentação que o judeu faz da sua riqueza enlouquece-o de furor. E, neste ponto, devo dizer que o Alemão tem razão. A antiga legenda do israelita, magro, esguio, adunco, caminhando cosido com a parede, e coando por entre as pálpebras um olhar turvo e desconfiado – pertence ao passado. O judeu hoje é um gordo. Traz a cabeça alta, tem a pança ostentosa e enche a rua. E necessário vê-los em Londres, em Berlim, ou em Viena: nas menores coisas, entrando em um café ou ocupando uma cadeira de teatro, têm um ar arrogante e ricoço, que scandaliza. A sua pompa espetaculosa de Salomões parvenus ofende o nosso gosto contemporâneo, que é sóbrio. Falam sempre alto, como em país vencido, e em um restaurante de Londres ou de Berlim nada há mais intolerável que a gralhada semítica. Cobrem-se de jóias, todos os arreios das carruagens são de ouro, e amam o luxo grosso. Tudo isto irrita.” (EÇA: p 110) Em segundo lugar: o controlo da Bolsa e da Imprensa, apresentadas como passos de um plano conspiratório. “*Mas o pior ainda na Alemanha é o hábil plano com que fortificam a sua prosperidade e garantem o luxo, tão hábil que tem um sabor de conspiração: na Alemanha, o judeu, lentamente, surdamente, tem-se apoderado das duas grandes forças sociais – a Bolsa e imprensa. Quase todas as grandes casas bancárias**

da Alemanha, quase todos os grandes jornais, estão na posse do semita. Assim, torna-se inatacável. De modo que não só expulsa o alemão das profissões liberais, o humilha com a sua opulência rutilante e o traz dependente pelo capital; mas, injúria suprema, pela voz dos seus jornais, ordenalhe o que há-de fazer, o que há-de pensar, como se há-de governar e com que se há-de bater!” (EÇA: p 111) Por fim, em terceiro lugar, a recusa do Judeu em miscigenar-se com o alemão: “Tudo isto ainda seria suportável se o judeu se fundisse com a raça indígena. Mas não. O mundo judeu conserva-se isolado, compacto, inacessível e impenetrável. As muralhas formidáveis do Templo de Salomão, que foram arrasadas, continuam a pôr em torno dele um obstáculo de cidadelas. Dentro de Berlim há uma verdadeira Jerusalém inexpugnável: aí se refugiam com o seu Deus, o seu livro, os seus costumes, o seu Sabbath, a sua língua, o seu orgulho, a sua secura, gozando o ouro e desprezando o cristão. Invadem a sociedade alemã, querem lá brilhar e dominar, mas não permitem que o alemão meta sequer o bico do sapato dentro da sociedade judaica. Só casam entre si; entre si, ajudam-se regamente, dando-se uns aos outros milhões – mas não favoreceriam com um troco um alemão esfomeado; e põem um orgulho, um coquetismo insolente em se diferenciar do resto da nação em tudo, desde a maneira de pensar até à maneira de vestir. Naturalmente, um exclusivismo tão acentuado é interpretado como hostilidade – e pago com ódio.” (EÇA: p 111)

Resta-nos a análise do segundo artigo – Lord Beaconsfield. Mas este artigo só muito superficialmente pode ser considerado um texto reflexivo sobre a Questão Judaica. Ele é sobretudo um texto sobre um homem, Benjamim Disraeli. Eça deambula por várias questões - políticas, literárias, sociais, psicológicas. Gasta uma boa parte do artigo a falar das eventuais qualidades literárias do ex-primeiro-ministro inglês. É muito crítico do homem, do romancista, mais do que do político. Aproveita para criticar a sociedade inglesa e o inglês. O fundo semítico da personalidade de Benjamim Disraeli [1804-1881] é porém bem desenhado num tom que não esconde algum acinte. Anotemos algumas passagens: “... um homem que mais que tudo amou a pompa e os grandes cerimoniais.”; “Como sucede que a Inglaterra, país tão prático, tão bem equilibrado, se deixe levar em um tal arranque de admiração pelo homem que foi a personificação, a encarnação de tudo quanto é contrário ao temperamento, às maneiras, ao gosto inglês?”; “Tendo nascido judeu – tornou-se o chefe de uma aristocracia saxónia e normanda, a mais orgulhosa da terra.”; “... sem religião e sem moral, governou um protestantismo que não concebe ordem social possível fora da sua estreita religião e da sua estreita moral...”; “... sendo o menos possível inglês, tendo um modo de ser e de sentir quase estrangeiros, dirigiu anos e anos a Inglaterra, o país mais hostil ao espírito estrangeiro.”; “De raça oriental, teve sempre o amor do fausto, das pedrarias, dos ricos tecidos, da pompa... (...) o dinheiro, o ouro, preocuparam-no sempre,... pelo mero esplendor da sua amontoação.”; “Em novo, e quando as modas românticas o permitiam, vestia-se de cetim e veludo, recobria-se dum luxo de medalhões e jóias, as suas próprias calças tinham bordados de ouro. Agora era mais sóbrio de toilette: usava apenas esses casacos compridos como túnicas, a que os homens de origem judaica são particularmente afeiçoados...”; “Tudo (...) parecia destiná-lo à impopularidade: a sua origem (...) certos lados muito acentuados do seu fundo semítico. (...) E aí vinha agora aquele extraordinário judeu (...) colocar de novo a Inglaterra à frente das nações, fazendo ressoar ao longe e ao largo a sua voz de leão.” (EÇA: p 138 a 148)⁹³

⁹³ Pela sua extensão, embora bastante significativa do pensamento de Eça, deixámos esta transcrição para nota de rodapé: “Nunca um estadista teve uma réclame igual, tão contínua, em tão vastas proporções, tão hábil. Os maiores jornais da Inglaterra, da Alemanha, da Áustria, mesmo da França, estão (ninguém o ignora) nas mãos dos israelitas. Ora o mundo judaico nunca cessou de considerar Lord Beaconsfield como um judeu – apesar das gotas de água cristã que lhe tinham molhado a cabeça. Este incidente insignificante nunca impediu Lord Beaconsfield de celebrar nas suas obras, de impor pela sua personalidade a superioridade da raça judaica, - e por outro lado nunca obstou a que o judaísmo europeu lhe prestasse absolutamente o tremendo apoio do seu ouro, da sua intriga e da sua publicidade. Em novo, é o dinheiro judeu que lhe paga as suas dívidas; depois é a influência judaica que lhe dá a sua primeira cadeira no parlamento; é a ascendência judaica que consagra o êxito do seu primeiro ministério; é enfim a imprensa nas mãos dos judeus, é o telégrafo nas mãos dos judeus, que constantemente o celebraram, o glorificaram como estadista, como orador, como escritor, como herói, como génio.” (EÇA: p 149)

Depois de escalpelizar a questão judaica na Alemanha na segunda metade do século XIX, coligir a visão dos intelectuais e analisar as reflexões produzidas por Eça de Queirós nos dois textos de imprensa, podemos fazer como que um balanço quer do anti/filosemitismo do romancista, quer do que podemos considerar pensamento original *versus* pensamento estereotipado em Eça.

Começando pelos estereótipos, Eça caracteriza o judeu de uma forma que não é nova. Em primeiro lugar, a ostentação. Para Eça, o judeu é normalmente gordo, rico, arrogante, usa de pompa, de joias e “fala alto”. Em segundo lugar, o controlo da Bolsa e da imprensa, pela corporação judaica, controlo que ele classifica de conspiração e que à época era opinião corrente [ou não tivesse Eça escolhido um judeu para banqueiro nos Maias]. O judeu é ainda aquele que expulsa o alemão das profissões liberais; o usurário que traz dependente o alemão pelo dinheiro. Por fim, Eça é ainda tributário de um outro arquétipo, segundo o qual a comunidade judaica vive isolada, é inacessível, e evidencia mesmo um certo coquetismo, um gosto indisfarçado em se diferenciar. Segundo Eça, o judeu mantém um modo de ser e de sentir quase estrangeiro, exclusivista e avesso à miscigenação com o povo alemão. E se juntarmos as observações expendidas por Eça a propósito de Lord Beaconsfield, concluiremos, sem sombra para dúvidas, que Eça é um homem do seu tempo: que não escapou a um pensamento *mainstream* antissemita acerca dos Judeus e da Questão Judaica e que não se coíbiu de expressar. Neste sentido seguiu a opinião de alguns dos intelectuais acima citados, nomeadamente nas referências ao imobilismo dos Judeus, à sua inclinação para a usura bem como ao facto de serem um grupo à parte.

Já quanto ao pensamento próprio, ou pelo menos aquele em que é mais visível um afastamento face aos estereótipos e pré-conceitos, e em que será possível vislumbrar uma atitude filosemita, Eça é mais rico. É o caso da crítica que Eça dirige ao governo alemão, que ao recusar alterar a legislação e ao não condenar abertamente o movimento antissemita, ao usar de uma linguagem e de uma atitude ambíguas, induz o alemão a pensar que não desaprova o ódio ao judeu, legitimando-o no recurso à força e ao chauvinismo. É certo que Eça era um mediterrânico, e que sabia bem o que tinha sido a atuação da Inquisição, mas ainda assim esta sua visão era bem menos preconceituosa do que a do centro da Europa, ou da própria Inglaterra onde residia á altura. Argumento forte também e manifestado sem quaisquer subterfúgios é o económico. Para Eça, o acinte, o ressaibo do alemão face ao judeu prende-se com a prosperidade e o sucesso económicos deste. Essa seria a verdadeira causa do antissemitismo. Mais nenhuma. Argumento original em Eça é o de classificar o alemão como um povo jurídico, e que, como tal, na mesma condição dos judeus há 1900 anos atrás, em presença de um revolucionário – Jesus – a sua atitude seria sempre a mesma – a sua eliminação. Segundo Eça o movimento antissemita não podia vir agora com esse argumento, já que em termos mentais o alemão afina pelo mesmo diapasão que o judeu, ou seja, perante uma qualquer ameaça ao seu ordenamento jurídico-social a resposta será sempre a eliminação desse fator externo, pelo que o argumento religioso também não vence. Argumento interessante é igualmente o de comparar o que os judeus fizeram a Cristo com o que os alemães estão a fazer a Marx. Eça não oculta aqui a sua simpatia pelas doutrinas socialistas do tempo da juventude. Argumento com certo fundo científico será o do darwinismo-social que justifica o triunfo do judeu sobre o alemão, e que nos permite concluir que Eça já teria de alguma forma contactado com a obra de Darwin, mas sobretudo com os desenvolvimentos realizados por Galton. Por fim, a análise política fina, ao ler nas entrelinhas da atuação do governo, considerando que Bismarck não estava a fazer mais do que a sua famosa *realpolitik* e ao afirmar como estratégia do governo alemão e do chanceler o recurso ao judeu como bode expiatório dos males públicos da Alemanha à época, numa clara estratégia de distração.

É um pensamento rico, em conclusão, aquele que se pode tirar da produção jornalística de Eça de Queirós, textos que nos revelam não o romancista dedicado e perfeccionista, mas o homem/autor realista que vive no seu mundo, se interessa por ele, reflete e produz opinião rica de conteúdo.

Uma última palavra para dizer que Eça não esteve sozinho na condenação das perseguições antissemitas na Alemanha. Em Portugal, por exemplo, juntou-se-lhe Camilo Castelo Branco. Num escrito da época, Camilo estabelece uma ligação entre a Inquisição «política» e a política de perseguição aos judeus na Alemanha em 1880. Sugere com sarcasmo que, nessa perspectiva, a perseguição aos judeus na Alemanha não nos deve parecer assim tão monstruosa. Ele partilha com o leitor o que nós podemos chamar de decepção relativamente ao progresso da humanidade: «*se aproximarmos D. João III do imperador Guilherme, encontraremos a uma distância de 300 anos, os mesmos quadros revoltantes e o mesmo estandarte religioso hipocritamente manchado de sangue.*» Camilo condena ferozmente o extermínio das colónias judaicas na Alemanha. A política de Bismark revela-se ainda mais grave e confirma que as lições de história não foram aprendidas. Camilo termina a sua reflexão com ironia. Ele troça do facto de Bismark ter medo da inteligência e da riqueza dos judeus do seu país e de crer que eles se arriscam a ultrapassar as qualidades decadentes da pura raça alemã... Diz ainda que não se deve culpar D. João III de fanatismo mas, ao contrário, antes louvar-lhe o ter detido a ascensão política, intelectual e comercial dos judeus; doutra forma, o «*nosso querido Portugal seria hoje o grande reino de Israel.*» (PARNES: p 118)

Bibliografia/Fontes:

- BERNARDES, Joana Duarte, *Eça de Queirós, riso, memória e morte*, IUC;
- BERRINI, Beatriz, *Portugal de Eça de Queirós*, Lisboa, INCM, 1984;
- BROWNING, Christopher Robert, *The origins of the final solution*, Jerusalem, Yad Vashem, 2004;
- CARREIRO, José Bruno, *Antero de Quental: Subsídios para a sua biografia*, Vol. II, Lisboa, 1948;
- CATROGA, Fernando, “*O livre-pensamento contra a Igreja*” in Revista de História das Ideias, Vol. 22, 2001;
- CATROGA, Fernando, *Cientismo, Política e Anticlericalismo*, In MATTOSO, José (Dir.), História de Portugal, V volume, Círculo de Leitores, 1993 (pp 583-595);
- CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Almedina, Coimbra, 2010, 2.^a ed;
- CATROGA, Fernando, *Os caminhos polémicos da «geração nova»*, In MATTOSO, José (Dir.), História de Portugal, V volume, Círculo de Leitores, 1993 (pp 569-581);
- CATROGA, Fernando, *Romantismo, Literatura e História*, In MATTOSO, José (Dir.), História de Portugal, V volume, Círculo de Leitores, 1993 (pp 545-561);
- CORTESÃO, Jaime, *Eça de Queirós e a Questão Social*, Lisboa, Portugalia, 1970;
- DIAS, Joana Amaral, *Maníacos de qualidade*, Esfera dos Livros, 2010, 3.^a edição;
- FERREIRA, A. Matos, *Religião, Cristianismo, Jesus*, In MATOS, A. Campos (Org.), Dicionário de Eça de Queirós, Caminho, 1993;
- GUERRA Da CAL, Ernesto, *Língua e estilo de Eça de Queirós*, 4.^a ed, Coimbra, Almedina, 1981;
- HAWKINS, Mike, *Social-darwinism in european and american thought (1860-1945)*, Cambridge UP, 1998;
- HOMEM, Amadeu Carvalho, “*O Ultimatum inglês e a opinião pública*”, in Revista de História das Ideias, vol. 14, 1992, pp. 281-296;
- HOMEM, Amadeu Carvalho, “*Os bastidores do Ultimato*”, In: MATTOSO, José (Dir.) História de Portugal, vol. V, Círculo de Leitores, 1993 pp.143-145;
- LIMA, Isabel Pires de, *O complexo ideológico da “miséria portuguesa em Eça*, 1984;
- LOPES, Óscar e SARAIVA, António José, *História da Literatura Portuguesa*, Porto Editora, 1985, 13.^a ed;
- LUCAS, Maria Manuela, “*Organização do Império*”, In: MATTOSO, José (Dir.) História de Portugal, vol. V, Círculo de Leitores, 1993 pp. 285-313;
- MARTINS, J. P. Oliveira, *Correspondência*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1926;
- MATOS, A. Campos (org.), *Dicionário de Eça de Queirós (anticlericalismo; religião, cristianismo, Jesus; Dreufus)*, Caminho, 1993;

- MATOS, A. Campos, *Eça de Queirós: Uma biografia*, Porto, Edições Afrontamento, 2009;
- MEDINA, João, *Reler Eça de Queirós: das Farpas aos Maías*, Lisboa, 2000;
- MILGRAM, Avraham, *Portugal, Salazar e os Judeus*, Lisboa, Gradiva, 2010;
- MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós Jornalista*, Principia, 2003;
- MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, Lisboa, Quetzal, 2009, 5.^a ed;
- MOOG, C. Viana, *Eça de Queirós e o Século XIX*, 5.^a ed, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966;
- MUCZNIK, Lúcia, *Dicionário do judaísmo português*, Lisboa, Presença, 2009;
- PARNES, Livia, *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*, Paris, 2002;
- PIMENTEL, Irene Flunser, “*O anti-semitismo português na 1.^a metade do século XX: marginal e importado*”, *História*, 3.^a série, n.º 15 Junho 1999 42-53;
- PIWNIK, Marie-Hélène, *Eça de Queirós revisitado*, Guimarães, 2012;
- QUEIRÓS, Eça de, “*A perseguição dos judeus*”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 105-113;
- QUEIRÓS, Eça de, “*Lord Beaconsfield*”, MINÉ, Elsa e CAVALCANTE, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias), Lisboa, IN-CM, 2002, p. 137-154;
- QUEIRÓS, Eça de, “*Notas do Mês* (sobre o Ultimatum) ”, SANTANA, Maria Helena (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa VI (da Revista de Portugal), Lisboa, IN-CM, 1995, p. 69-82;
- QUEIRÓS, Eça de, *A Correspondência de Fradique Mendes* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2014;
- QUEIRÓS, Eça de, *A correspondência de Fradique Mendes* (fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura), Livros do Brasil, s.d;
- QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. I, Caminho, 2008;
- QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, MATOS, A. Campos (organização e notas), Vol. II, Caminho, 2008;
- QUEIRÓS, Eça de, *O Conde de Abranhos*, Porto Editora, 2008;
- QUEIRÓS, Eça de, *O Crime do Padre Amaro*, Porto Editora, 2010;
- QUEIRÓS, Eça de, *O Crime do Padre Amaro: Cenas da vida devota*, REIS, Carlos et al (coord.) (Edição crítica das obras de Eça de Queirós – Ficção, Não póstumos) INCM, 2000;
- QUEIRÓS, Eça de, *Os Maías*, Porto Editora, 2010;

- QUEIRÓS, Eça de, *Textos de Imprensa - V - Revista Moderna* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2005;
- QUEIRÓS, Eça de, *Textos de Imprensa IV – Gazeta de Notícias* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2002;
- QUEIRÓS, Eça de, *Textos de Imprensa VI (da «Revista de Portugal»)* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós; ed. De Maria Helena Santana), Lisboa, INCM, 1995;
- QUEIRÓS, Eça, *As Farpas Originais*, MÓNICA, Maria Filomena (coord.), Principia, Cascais, 3.^a ed, 2004;
- QUENTAL, Antero de, *Causas da decadência dos povos peninsulares*, 7.^a ed, Ulmeiro, 1996
- QUENTAL, Antero, *Cartas, vol. III*, MARTINS, Ana Maria Almeida (org) IN-CM, Lisboa, 2009;
- QUENTAL, Antero, *Prosas, Vol. III*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931;
- RAMOS, Rui, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, In: MATTOSO, José (Dir.) História de Portugal, vol. VI, Círculo de Leitores, 1993;
- RAMOS, Rui, *História de Portugal*, Esfera dos Livros, 2010, 4.^a edição;
- REIS, Carlos (coord.). et al. *A Correspondência de Fradique Mendes* (Edição crítica das obras de Eça de Queirós), Lisboa, INCM, 2014;
- REIS, Carlos, *Eça de Queirós e o discurso da história*, Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração, número 7/8, Dez. 1994/Julho de 1995
- REIS, Carlos, *Estudos Queirosianos*, Lisboa, Editorial Presença, 1999;
- REIS, Carlos, *O essencial sobre Eça de Queirós*, Lisboa, INCM, 2005;
- SACRAMENTO, Mário, *Eça de Queirós – Uma estética da Ironia*, Coimbra, Coimbra Editora, 1945;
- SARAIVA, A. J., *As Ideias de Eça de Queirós* (1.^a ed: 1945), Lisboa, Gradiva, 2000;
- SIMÕES, J. Gaspar, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, Lisboa, Bertrand, 1980;
- TEIXEIRA, Nuno Severiano, *O Ultimatum Inglês*, Alfa, Lisboa, 1990;
- VITAL, David, *A People Apart: The Jews in Europe – 1789-1939*, Oxford University Press, 1999;

<i>I_ Um Outro Eça...</i>	1
1_ <i>Intróito</i>	1
2_ <i>O romancista e o artista empenhado</i>	4
3_ <i>O pensador, o cronista e o opinion maker</i>	7
4_ <i>O diretor de revistas e o «ilustrador» do país</i>	9
5_ <i>O crítico social e o estrangeirado</i>	10
6_ <i>O trabalhador incansável</i>	12
7_ <i>O homem</i>	12
<i>II_ O Crime do Padre Amaro: anticlericalismo, secularização ou laicidade em Eça de Queirós?</i>	16
1_ <i>Intróito</i>	16
2_ <i>As “ideias de Eça” e a Escola realista</i>	16
3_ <i>A visão de um Eça anticlerical</i>	19
4_ <i>A Questão religiosa na 2.ª metade do século XIX: o Estado e a Igreja</i>	21
5_ <i>Laicidade, secularização e livre pensamento</i>	23
6_ <i>O crime do Padre Amaro (3.ª versão) – história de um romance</i>	30
7_ <i>O Crime do Padre Amaro: anticlericalismo, secularização ou laicidade?</i>	32
8_ <i>A “opinião” de Fradique Mendes</i>	36
<i>III_ Eça e o Ultimatum</i>	40
1_ <i>Intróito. Eça de Queirós, jornalista</i>	40
2_ <i>A Sociedade de Geografia de Lisboa e o Mapa cor-de-rosa</i>	40
3_ <i>A Conferência de Berlim</i>	41
4_ <i>O conflito com a Inglaterra</i>	41
5_ <i>O Ultimato de 1890</i>	42
6_ <i>O Ultimato junto da Opinião Pública</i>	43
7_ <i>Os intelectuais e o Ultimatum: o caso de Antero de Quental</i>	45
8_ <i>A leitura de Eça do Ultimato inglês: patriotismo ou snobismo?</i>	50
<i>IV_ Eça e a Questão Judaica</i>	59
1_ <i>Intróito. Eça e os Judeus</i>	59
2_ <i>Os intelectuais e a Questão Judaica</i>	61
3_ <i>A Questão Judaica na Alemanha na Segunda metade do século XIX</i>	71
4_ <i>O discurso de Eça: antissemitismo ou filosemitismo?</i>	77
<i>Bibliografia</i>	84
<i>Índice</i>	87